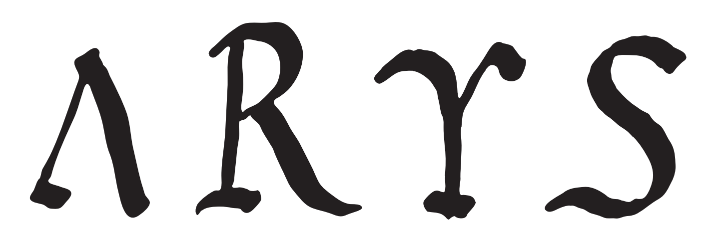


Antigüedad: Religiones y Sociedades

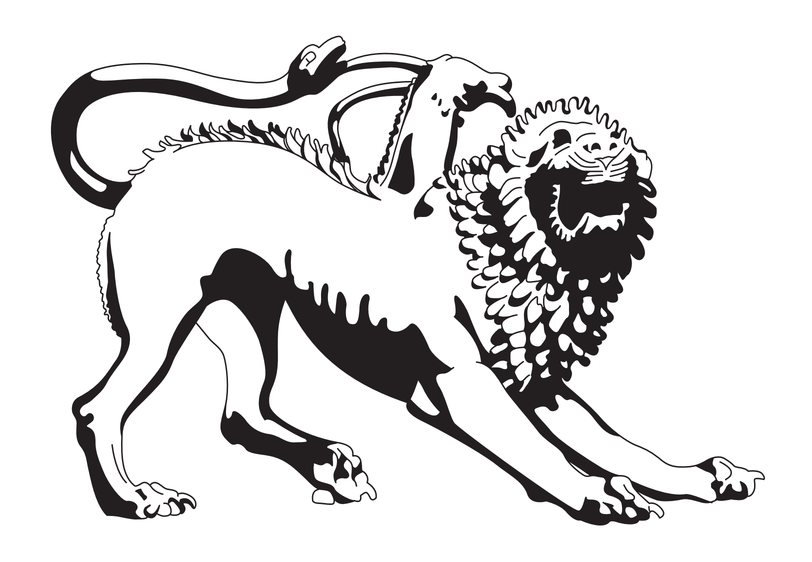
Volumen 21 • 2023

ACTING IN THE DARK.
ANCIENT OBSCURE RITUAL PRACTICES



Antigüedad: Religiones y Sociedades

Arys 21 - 2023



ACTING IN THE DARK.
ANCIENT OBSCURE RITUAL PRACTICES

EDITA
Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación *ARYS*

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES
El precio anual de la subscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para subscripciones fuera de España el precio es de 30$ (individual) y 50$ (instituciones). Toda la correspondencia para subscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

Revista *ARYS*
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfno: 916 24 92 07

ARYS

Volumen 21 - 2023 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades figura indizada en L'Année Philologique, ATLA RDB, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO Discovery Service, ERIH PLUS, ESCI, Interclassica, Humanities Source Ultimate, Latindex 2.0, MLA, MIAR, REDIB, RESH y SCOPUS. Ha sido aprobada su inclusión en la próxima edición de CARHUS Plus+.





Número 21 - 2023

MONOGRÁFICO

VARIA

RECENSIONES

Monográfico

ACTING IN THE DARK.
ANCIENT OBSCURE RITUAL PRACTICES

Day and Night, Light and Darkness in the *Bacchae* of Euripides

Día y noche, luz y oscuridad en las *Bacantes* de Eurípides

Enno Friedrich
University of Rostock
enno.friedrich@uni-rostock.de

Abstract

In my paper, I am following the theme of light and darkness in the *Bacchae* of Euripides. Light and darkness is one of many threads of meaning in the *Bacchae*. It runs alongside the overall interpretation of the play. Light and darkness are present in the characterisations of Dionysus and Pentheus. More than that, the characterisations through light and darkness change in accordance with the story of the play. A close reading of *Bacchae* along the lines of light and

Resumen

En mi artículo sigo el tema de la luz y la oscuridad en las *Bacantes* de Eurípides. La luz y la oscuridad son uno de los muchos hilos de significado de las *Bacantes*. Va de la mano de la interpretación general de la obra. La luz y la oscuridad están presentes en las caracterizaciones de Dioniso y Penteo. Más que eso, las caracterizaciones a través de la luz y la oscuridad cambian de acuerdo con la historia de la obra. Una lectura atenta de las *Bacantes* en términos de luz y oscuridad puede, por

darkness can, thus, help to determine which evaluations of Pentheus and Dionysus are inscribed in the play. The drama of light and darkness suggests an interpretation of the *sparagmos* as an expiating sacrifice and the restoration of harmony at the end of the play.

tanto, ayudar a determinar qué evaluaciones de Penteo y Dioniso están inscritas en la obra. El drama de la luz y la oscuridad sugiere una interpretación del *sparagmos* como sacrificio expiatorio y de la restauración de la armonía al final de la obra.

Keywords

Bacchae; Darkness; Day; Dionysus; Euripides; Harmony; Interpretation; Light; Night; Pentheus; Sacrifice.

Palabras clave

Armonía; Bacantes; Día; Dioniso; Eurípides; Interpretación; Luz; Noche; Oscuridad; Penteo; Sacrificio.

Fecha de recepción: 04/02/2023

Fecha de aceptación: 24/07/2023

Δι: κἀν ἡμέρᾳ τό γ᾽ αἰσχρὸν ἐξεύροι τις ἄν
"Di: Even in the daytime one might discover the shameful"
Eur., *Bacch.* 488

"La raison est le soleil avec lequel je chasse les poussières de mes mille erreurs sur mes ailes"
Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des Hommes*

Reading through or watching a performance of Euripides' *Bacchae*, the attentive reader or spectator will notice a large number of scenes that deal, in words or in fact, with day and night or with light and darkness. In words, Pentheus is always eager to condemn the festivities of Dionysus, because they happen at night.[1] On the verge of the metaphorical, Dionysus' youthful beauty is described with his blond, "light-coloured locks", on the one hand, and with his dark, "wine-coloured" face, on the other.[2] Later in the action of the play, we find the king chasing after the god "having seized a dark sword"[3] while the choir is praising their divine champion and destroyer of palaces as the "greatest light".[4] At the turning point of the play, Pentheus' apparent

1. Eur., *Bacch.* 487.
2. Eur., *Bacch.* 235-236.
3. Eur., *Bacch.* 628.
4. Eur., *Bacch.* 608.

madness makes him see "two suns".[5] When all is over, Pentheus' body parts are scattered partly in the sun and partly in the shades,[6] restoring a kind-of equilibrium. The tragedy of the *Bacchae*, it seems, plays out as a drama of light and darkness.[7]

In this paper, I would like to direct the gaze of my readers on this drama. The guiding question of this undertaking must be 1) specifically how and when light and darkness appear in the play, and 2) in which way this appearance relates to the development of and lines of meaning in the play. Some of the scenes I briefly alluded to above have been explained singularly as references to, for instance, Dionysiac initiation rites, which alone would render them understandable;[8] in my paper, I will look at these scenes with a view to the coherency of the play as a whole. How do they fit in and how does a reading of those scenes affirm or reshape our understanding of the play?

To do this, I will, first of all, take a detour around current interpretations of the *Bacchae*, that take part in the contest for the play's meaning and reveal my own position. In a second step, I will take a look at Pentheus' use of light and darkness in his characterisation of Dionysus, providing a first example for the way light and darkness are employed in the meaning making process of the play. With this in mind, I will start the journey through the play with a close reading of the first scene of Teiresias and Cadmus in the first *epeisodion* (170-214), which I believe is a key to the entire play and an important first stop on our road to an understanding of light and darkness within it. Well-equipped with those directions, I will proceed to compare Pentheus' apparent darkness and Dionysus' apparent brightness in the play's conflict-laden middle part. As we give up all hope for Pentheus and his Cadmeians, we explore the relationship of light and madness in the characterisations of Pentheus and Agave. Turning on the home stretch, I will sketch two versions of balance of light and darkness in the description of the good life by the bacchants, on the one hand, and in Pentheus' *sparagmos*, on the other. Having completed the journey through the *Bacchae*, I will formulate a conclusion that will shine the brightest possible light on my initial questions. To begin, an obligatory inspection of current interpretations will now lay the groundwork for further investigations.

5. Eur., *Bacch.* 918.

6. Eur., *Bacch.* 1137-1138.

7. Cf. Scott, 1975, p. 346 on depictions of animals, architecture, light and darkness: "they relate directly to and inform the vital issues of the drama".

8. Seaford, 2010, p. 202.

1. Interpretations of the *Bacchae*

Before I can even begin to scrutinize day and night and light and darkness, I have to lay open how I understand the play as a whole, and how it has been understood over the course of the last century. The *Bacchae* have a reputation that, more than other (Euripidean) tragedies, they defy interpretation, a fact which Gilbert Norwood captured aptly in his title *The Riddle of the Bacchae* as early as 1908.[9] This view lives on even in the latest handbooks under the guise of a willy-nilly approach to interpretation as in the play being so mysterious, "modern", or polyphonic that it can mean basically anything.[10] Luckily, there have been not too few actual interpretations that can inform our judgement. In the first half of the 20th century, the play has primarily been interpreted with a view to the conflict between the rational character Pentheus and the irrational character Dionysus.[11] Early historical–biographical interpretations ascribed this rational – irrational dichotomy in the Bacchae – and the fact that Dionysus wins in the end – to Euripides' supposed conversion in old age.[12] While most interpretations focus on the aforementioned conflict, not all agree that the winning side is shown to be clearly the one favoured by the text. There has thus been ongoing conflict between the supporters of Dionysus and the supporters of Pentheus in the scholarship of the *Bacchae*.[13] The supporters of Pentheus, though, usually need to resort to sophisticated devices to be able to make a case for Pentheus in the text, the most extravagant being Arthur Verrall's enlightened interpretation of the foreigner/Dionysus as an actual fraud.[14] Eric R. Dodds, George M.A. Grube and Reginald P. Winnington-Ingram eventually took the discussion to another level, when they established that Euripides' tragedies do not usually favour a modern, rationalist

9. Norwood, 1908.

10. E.g., Reitzammer, 2017, p. 299: "we recognize that Euripides tends to create characters that make statements frequently in conflict with the statements of other characters, and he tends to leave his audience with more questions than answers"; cf. Seaford, 2021, p. 18.

11. Oranje, 1984, p. 7; my overview, here and later, is greatly indebted to Hans Oranje's succinct state of the art up to his time, which includes but is not limited to the older scholarship 1900-1950.

12. André Rivier is the most influential voice of this direction and a supporter of the so-called palinode theory that sees Dionysus as seriously trying to convert Pentheus in the first half of the play: Rivier, 1975 (1st edition: 1944), p. 192; cf. Oranje, 1984, pp. 7-10.

13. Oranje, 1984, p. 10: "These are the most opposed views about the Bacchae: on the one hand that the play portrays maenadism as the manifestation of religious fanaticism, by which reason is destroyed, a fanaticism against which the poet protests; on the other, that the play portrays it as the manifestation of a divine power, which defines the dimensions of human existence, a power which the poet accepts with deep piety".

14. Verrall, 1910, pp. 1-163; cf. Oranje, 1984, p. 8.

perspective, and added psychology and religion to the equation.[15] As they view Dionysus (at least also) as the divine representation of a common principle, the question of whether or not the audience (or the author in author-centric approaches) is in favour of Dionysus' power, becomes obsolete.[16] At the same time, they identify a conflict in the characterisation of Pentheus not so much with the external foreigner/god but with the principle he represents. Pentheus cannot integrate the principle of what Dionysus stands for neither in his life nor in his kingdom. He is stressed, unjust, everybody is afraid of him, and his judgements are shown to be mostly false.[17] On top of this, Pentheus seems to be sexually unbalanced and has a very sexualised view of Dionysus and his rites, which is again and again contradicted by everybody else.[18] Dodds has poignantly put in words the kind of person we find Pentheus to be in the text: "the dark puritan whose passion is compounded of horror and unconscious desire, and it is this which leads him to his ruin".[19] The plot of the *Bacchae*, like that of other tragedies of the time, is about the fate of a household and a community depending on the virtuosity of one of its members.[20]

Later scholars have expanded this view and added further arguments. Helene P. Foley added the insight, that *Bacchae* is not mainly a play about an individual conflict between Pentheus and Dionysus, but rather about a social struggle between the ruled and their ruler, that "reflects the precariousness of social and political life in late fifth-century Athens".[21] Richard Seaford's commentary adds the element of foreign cults and their impact especially on the populace, as he identifies Dionysus as "a foreign deity […] universally acknowledge[d] to embody the communality of the polis".[22] Luigi Barzini's recent monograph ultimately contextualizes *Bacchae* (and *Frogs*) within the discourse on tyranny and democracy in the Athens of its most likely

---

15. Dodds, 1929; Grube, 1935; Dodds, 1944; Winnington-Ingram, 1948; cf. Oranje, 1984, pp. 10-11.

16. This consequence has never been drawn more eloquently than by Humphrey Kitto (1939): "Did Euripides approve or disapprove of Dionysus? The question is silly, as silly as to ask whether he approved or disapproved of Aphrodite. Dionysus, or what he typifies – for we need not tie Euripides to a literal belief in his mythology – exists, and that is enough". Oranje disagrees on this point (1984, p. 4): I cannot follow his thought and agree with Kitto to the fullest; cf. Seaford, 2003, p. 106; Mills, 2006, p. 58. Interpretations of *Bacchae* that focus on the alleged personal cruelty of the deity exist up until the most recent scholarship: see, for example, Hall, 2016, p. 27.

17. The earlier scholarship says partly the contrary, e.g., Pohlenz, 1954 (1st edition 1930), p. 455.

18. Cf. Kirk, 1979, pp. 251-255.

19. Dodds, 1944, pp. 222-223; cf. also Segal, 1986, pp. 282-283.

20. Cf. Karamanou, 2016, p. 55.

21. Foley, 1985, pp. 206, 255.

22. Seaford, 1996, p. 52.

first performance,[23] and identifies Pentheus as an evil tyrant,[24] whose violent death is a ritual sacrifice that restores peace and order to the society.[25]

I share the interpretation of Dodds, Kitto and their more recent followers and thus tend to understand the *Bacchae* as the story of the necessary fall of a psychologically imbalanced man and king, confronted with the order of the world.

This is important for my thoughts on light and darkness, because I believe viewing the play through the lens of light and darkness can actually add further argumentative weight to the line of understanding of the *Bacchae* laid out above. I am not the first to look at light and darkness in the Bacchae. In 2010 an entire volume was dedicated to *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*,[26] featuring a chapter by Richard Seaford on the mystic light in the *Bacchae*.[27] While Seaford is using the *Bacchae* to make an argument about light in (Dionysiac) mystery religion in general,[28] I am more interested in the role of light and darkness internal to the text in *Bacchae*.[29] My endeavour is, thus, more akin to William Scott's earlier study of "imagery and stage effects in the *Bacchae*" and their relationship to the themes of the play, which features a brief chapter on light and darkness.[30] Scott, who seems to take Pentheus' accounts of Dionysus and of himself at their face value, comes to different conclusions from my own when he describes Pentheus as consistently "light" and Dionysus as consistently "dark".[31] I will suggest a different interpretation and compare my conclusions with those of Scott, as I proceed.

So now to day and night, light and darkness.

23. Cf. Hall, 2016, pp. 14-15.
24. Barzini, 2021, pp. 145-149.
25. Barzini, 2021, p. 127, with reference to Girard, 1988, pp. 139-141.
26. Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010.
27. Seaford, 2010.
28. Seaford, 2010, pp. 203-204.
29. The two approaches are in no way exclusive of each other. Of course, I consider Eurpidean drama to be a part of the culture of its time wherefore Seaford's cultural approach is legitimate and useful. Nonetheless, every dramatic text must be considered as an organism that is permeable to cultural influences to a certain degree but also has an inner logic that is, first of all, pertinent to itself; cf. Diller, 1971, p. 335; Leinieks, 1996, p. 5.
30. Scott, 1975, pp. 343-345.
31. Scott, 1975, pp. 343-346.

2. Day and Night, Light and Darkness, I. Distrust of a Stranger

Even a superficial reading of *Bacchae* soon produces the impression that Pentheus' initial attitude towards Dionysus, which is an important source of dramatic conflict in the play, is distrust. This distrust seems to be rooted in Pentheus conception of the rites of Dionysus and this, in his own words, has to do with the time of day when they are performed. We see this clearly in the second *epeisodion* in lines 485 to 488:

Πε: τὰ δ᾽ ἱερὰ νύκτωρ ἢ μεθ᾽ ἡμέραν τελεῖς;
Δι: νύκτωρ τὰ πολλά: σεμνότητ᾽ ἔχει σκότος.
Πε: τοῦτ᾽ ἐς γυναῖκας δόλιόν ἐστι καὶ σαθρόν.
Δι: κἀν ἡμέρᾳ τό γ᾽ αἰσχρὸν ἐξεύροι τις ἄν.

"Pe: Do you perform the rites at night or by day?
Di: At night for the most part: darkness possesses solemnity.
Pe: It is devious and corrupt where women are concerned.
Di: Even in the daytime one might discover the shameful".[32]

Here, Pentheus asks Dionysus, whether his rites are performed at night or by day and adds that he believes that the night is dangerous for women. The same suspicion appears already before, in line 469, when Pentheus asks the god, whom he believes to be only a follower of Dionysus, when he was possessed by the god, at night or during the day:

Πε: πότερα δὲ νύκτωρ σ᾽ ἢ κατ᾽ ὄμμ᾽ ἠνάγκασεν;

"Pe: Was it by night or face to face that he compelled you?"

For Pentheus, it seems, the question of night and day concerns the trustworthiness of the cult of Dionysus. If it is happening at night, it must be all orgies.[33]

Day and night have a counterpart in light and darkness: Whatever connects to the day is usually itself light, and whatever connects to the night is usually itself dark.[34] While this equation is as valid as it is intuitive, some scholars sustain the difference

32. Translations of Eur., *Bacch.* throughout after Seaford, 1996. I follow the edition of Diggle, 1994.
33. Cf. Seaford, 1996, p. 487: "P. returns to his obsession".
34. See for example Mercedes Aguirre's characterisation of the Erinyes as creatures of the night and of darkness: Aguirre, 2010, pp. 133-136.

between the pairs: torches, for instance, though being bearers of light, or because of that property, often identify as markers of the night, even though they are a light attribute.[35] In such cases the torchbearers, the fire in the night, etc. appear particularly light because of the darkness that surrounds them. Do they therefore represent (varieties of) the night, or is theirs a little day in contrast to the surrounding night? The answer to the question would be as arbitrary to an ancient Greek person as it is to us.[36]

Light and darkness are concepts that, as metaphors, are open to semantic ascriptions from various fields in Greek antiquity. Walter Burkert and Nanno Marinatos highlight the spheres of knowledge, the psyche and life and death as usual topics.[37] The variety of the topics, though, points to the futility to limit the meaning of light-darkness-metaphors to any particular area without the consideration of specific contexts. In the context of Dionysiac mysticism, which is the cultural background of *Bacchae*, a strong dichotomy between light and darkness including day, being sunlight, and night, being its absence, meets the needs of the initiate best. Everything that is light, especially sunlight, is "the mystic light" that is Dionysus.[38] In my study, I, therefore, insist on the parallelism of day and light, and of night and darkness and take "light" to refer to the same concept of sun-induced daylight and "darkness" to the same concept as "night" as the absence of the sun.

Day and night in the rites, thus, have a counterpart in the characterisation of Dionysus or "the foreigner" by Pentheus in terms of light and darkness. Already in the first epeisodion, Pentheus describes the foreigner to Cadmus and Teiresias as a man who is both light and dark,[39] with blond hair and a dark complexion, who feigns the rites of Dionysus by night and day to seduce young women (235-238):

---

35. Scott, 1975, p. 344; Aguirre, 2010, p. 137.

36. The example of torchlight is illuminating, as it is contested whether torches in the cult of Dionysus refer to a nightly setting, or whether they are simply an attribute of the cult at any time of day (cf. Paleothodoros, 2010, p. 251). Thus, it is by no means self-evident that ancient Greeks would have associated torchlight with the night any more than any other person would.

37. "Darkness may stand for ignorance, evil and the ominous, violence and barbarism, and the world beyond; light may denote vision, clairvoyance, the Olympian order, the salvation of the psyche, and the world we inhabit": Burkert & Marinatos, 2010, p. XV.

38. Cf. Seaford, 2010, pp. 203-204.

39. William Scott seems to understand all characterisations of Dionysus, even those explicitly associating him with light, as pointing towards darkness (1975, p. 344). I think this interpretation is marred by interference from a cultural preconception of Dionysus as a deity of the night. The point of interest is that, against our expectations, Dionysus is described through darkness and light in the text.

[*Πε*:]
ξανθοῖσι βοστρύχοισιν εὐοσμῶν κόμην,
οἰνῶπας ὄσσοις χάριτας Ἀφροδίτης ἔχων,
ὃς ἡμέρας τε κεὐφρόνας συγγίγνεται
τελετὰς προτείνων εὐίους νεάνισιν.

"with fragrant hair and light-coloured locks,
wine-coloured in face, having the graces of Aphrodite in his eyes,
who through days and nights mingles with young girls,
holding out to them joyful initiations".

In this scene, Dionysus' light and dark appearance is connected with rites that take place at day and night, and the omnipresence of the god in both realms that makes him appear untrustworthy in the eyes of Pentheus. Tellingly, this characterisation of Dionysus is given by Pentheus before he has had the chance to see him.

The characterisation stays more or less the same, when Pentheus meets Dionysus in the second Epeisodion, even though what he sees changes completely. In lines 457-459, in the second epeisodion, Pentheus describes Dionysus' face as white, and takes his light colour as proof that he spends his time awake at night "hunting the pleasures of Aphrodite":

[Πε:]
λευκὴν δὲ χροιὰν ἐκ παρασκευῆς ἔχεις,
οὐχ ἡλίου βολαῖσιν, ἀλλ᾽ ὑπὸ σκιᾶς,
τὴν Ἀφροδίτην καλλονῇ θηρώμενος.

"You have a skin white by contrivance, not by the rays of the sun but under shade hunting Aphrodite with beauty".

Especially, the chosen contrast between "wine-coloured" (*οἰνῶπας*, 236) and "white" (*λευκὴν*, 457) shows that Pentheus already knows in advance the meaning of everything he sees or imagines, no matter what it is. We, thus, find the same moral judgement passed on, allegedly, nightly paleness as before on, allegedly, passionate darkness in the same face.

Two results can be gathered from this first glimpse on light and darkness. First of all, we receive different characteristics of Dionysus; he is also light and also darkness and a creature of day and night, at least as far as we can tell. The second result is connected exactly with this restriction: we cannot really tell, because most of all we

learn that Pentheus' judgements are no to be trusted blindly. Pentheus sense of sight, or more likely his ability to see truly, is impaired.

Having gone so far, we move on to the play's key scene on sight, truth and knowledge.

3. An Elderly *polites* and a Blind Man on the Way to Mt. Cithaeron

Going back to the first set of questions, the questions of day and night in relationship to the rites of Dionysus, we find them to be present already in the first *epeisodion*, in the meeting of Teiresias and Cadmus, that serves as an opening to the play and can be understood as a key to its interpretation.[40] In this first *epeisodion*, Cadmus, the founder of Thebes and the family head of the Cadmeians, Pentheus' family, and his seer Teiresias are willing to go to Mt. Cithaeron to worship Dionysus. Pentheus later ridicules them, threatens Teiresias, and sends men to catch Dionysus, who he thinks is an impostor. The scene is not only important for the understanding of the entire play, but it holds an important key on light and darkness in the guise of the faculty of vision: the blindness of Teiresias and the untrustworthiness of the truth that Pentheus professes to have seen. The scene begins with Teiresias' and Cadmus' meeting.

> Τε:
> τίς ἐν πύλαισι; Κάδμον ἐκκάλει δόμων,
> Ἀγήνορος παῖδ᾽, ὃς πόλιν Σιδωνίαν
> λιπὼν ἐπύργωσ᾽ ἄστυ Θηβαίων τόδε.
>
> "Who is at the gate? Call out Kadmos from the house, Agenor's son, who left the city of Sidon and fortified this town of Thebes" (170-172).
>
> […]
>
> Κα:
> ὦ φίλταθ᾽, ὡς σὴν γῆρυν ᾐσθόμην κλύων
> σοφὴν σοφοῦ παρ᾽ ἀνδρός, ἐν δόμοισιν ὤν:
>
> "O dearest friend - for I recognised your voice when I heard it, a wise voice of a wise man, as I was in the house" (178-179).

40. Cf. Seidensticker, 2016, pp. 275-282.

Teiresias and Cadmus, more than any other characters in the play, represent archetypes: Teiresias the wiseman and Cadmus the city builder. This becomes very clear in verses 170 to 172, when Tiresias introduces Cadmus[41] and in verses 178 to 179 when Cadmus salutes Teiresias. Cadmus is particularly important, as he is the healthy version of what has become extreme and unhealthy in Pentheus: the rationality of Greek polis culture and the striving for control that comes with it. These two men are presented in a scene, which has comic elements: two old men from the city, dressed as maenads,[42] who are on their way to submit themselves to the principle of Dionysus, the principle of voluntary loss of control in a rural setting.[43] In this special context, Cadmus says something meaningful:

> [Κα:]
> ποῖ δεῖ χορεύειν, ποῖ καθιστάναι πόδα
> καὶ κρᾶτα σεῖσαι πολιόν; ἐξηγοῦ σύ μοι
> γέρων γέροντι, Τειρεσία: σὺ γὰρ σοφός.
>
> “Where must we go to dance, where to set our feet and shake our grey heads? You expound this to me, one old man to another, Teiresias. For you are wise” (184-186).

In verses 184 to 186, he addresses Teiresias, the wiseman, saying that he does not know where to go and how to dance, when he is going to be a maenad. Just after this, he adds that he is willing to stomp the earth with his thyrsus – so dance the maenad dance – all day and all night:

> *[Κα:]*
> *ὡς οὐ κάμοιμ᾽ ἂν οὔτε νύκτ᾽ οὔθ᾽ ἡμέραν*
> *θύρσῳ κροτῶν γῆν·*
>
> “Because I would not tire, neither all night nor all day, striking the earth with my thyrsus” (187-188).

41. Cf. Scott, 1975, p. 340.
42. Richard Buxton has made it a strong point that dressing up as a maenad need not be understood as gender cross-dressing (Buxton, 2009, pp. 237-240; *contra* Goldhill, 1986, p. 262). Either way, the frail elderly men appear ridiculous in their maenadic outfit.
43. Cf. Goldhill, 1986, pp. 262-263; Seidensticker, 2016, pp. 281-282.

So, Cadmus, on the one hand, proclaims that he does not know anything about the cult of Dionysus, on the other hand he suggests to do something that is meaningful in the play all the time – to be a maenad by day and by night. So, we are already here in the very beginning of the play left with the question: is this what maenads do? Celebrate by day and by night? Or is Cadmus just wrong? Because of the farce-like character of the scene,[44] Teiresias, who usually knows things, is not helpful. Turning the cultural concept of the seeing blindness of the prophet[45] on its head, Cadmus says in verses 210 to 211 that he, the old king, will tell his blind prophet what he sees.

> [Κα:]
> ἐπεὶ σὺ φέγγος, Τειρεσία, τόδ᾽ οὐχ ὁρᾷς,
> ἐγὼ προφήτης σοι λόγων γενήσομαι.
>
> "Since you cannot see this light, Teiresias, I will become interpreter to you with words" (210-211).

In this first scene, the question is asked and not answered how to celebrate Dionysus. Thus, the ground is prepared for this question in the entire play. The two figures, who ask the question, are particularly unfit to answer it because they wear their comic dress and they represent the city: Cadmus as the mythical founder of the city and Teiresias as his prophet and, uniquely in the *Bacchae,* as a sophist.[46]

As Bernd Seidensticker has shown in extenso,[47] Teiresias is trying to persuade Pentheus of the virtues of Dionysus with a speech in the style of a (city-dwelling) sophist with arguments that are "so absurd that neither Pentheus takes [them] seriously nor can the audience".[48] Teiresias apparent insensitivity to the nature of the god is one of several instances of (metaphorical) blindness that is explored in this scene.

Teiresias' blindness, his insensibility to the difference between light and darkness, which Cadmus refers to explicitly in the scene, apart from making him an unfit guide on the road to Cithaeron, starts a motive in the play that will come up again later.

44. Cf. Seidensticker, 2016, p. 276, with a discussion of the possibility to determine the comic in Greek tragedy and an overview of the older literature; see also Verdenius, 1988, pp. 241-242; Garvie, 2016, pp. 111-112.

45. Létoublon, 2010, p. 175.

46. Cf. Foley, 1985, pp. 225-226, on humour and irony in this scene.

47. Seidensticker, 2016, pp. 278-282, with the older literature.

48. Seidensticker, 2016, p. 281.

What the "respected seer"[49] fails to see is that Dionysus' power will bring the end of the dynasty of his masters in Thebes. His blindness is a blindness on various levels: the actual one of the old man that may have added to the comic effect of his entrance in contrast to the dancing choir and with a view to his intention to dance the maenad dance on Mt Cithaeron; the blindness of the groping rationalist, who fails to make a convincing point about a deity – even though his insights may be right;[50] the (metaphorical) blindness of a seer (!) vis-à-vis the (metaphorical) light of divinity. Teiresias' different kinds of blindness focus the attention of the recipients on the subject of vision and truth that reappear immediately afterwards in the characterisation of Pentheus. Teiresias' inability to see, thus, sets the stage for the scrutiny of Pentheus' own inability to see truly, which I have pointed out above. Furthermore, it will be taken up below, when impaired vision becomes a marker of Pentheus' and Agave's madness.[51]

4. Day and Night, Light and Darkness, II. Divine Light vs. an Atheist's Drab Darkness

Different players play the game of ascribing light and darkness and day and night to Dionysus in the tragedy with different results. The choir usually associates the god with light. Most conspicuously in the third epeisodion, after the destruction of Pentheus palace when they celebrate Dionysus as their liberator, they call him "great light":

> [Xo:]
> ὦ φάος μέγιστον ἡμῖν εὐίου βακχεύματος,
> ὡς ἐσεῖδον ἀσμένη σε, μονάδ᾽ ἔχουσ᾽ ἐρημίαν.
>
> "O greatest light for us of the joyful-crying bacchanal, how gladly I looked on you in my lonely desolation" (608-609).

Similarly, the working of the god is connected to light here: The destruction of the palace is shown to be effected by fire and lightning. Here it is not only the choir who gives a perspective on the god, but on the level of the play's performance we are shown that Dionysus works (and destroys) through fire and light:

49. Seidensticker, 2016, p. 283.
50. Seidensticker, 2016, pp. 281-282.
51. See *infra*.

Δι: ἅπτε κεραύνιον αἴθοπα λαμπάδα:
σύμφλεγε σύμφλεγε δώματα Πενθέος.
Χο: ἆ ἆ,
πῦρ οὐ λεύσσεις, οὐδ᾽ αὐγάζῃ,
Σεμέλας ἱερὸν ἀμφὶ τάφον, ἅν
ποτε κεραυνόβολος ἔλιπε φλόγα
Δίου βροντᾶς;

"Di: Ignite the gleaming lightning torch, burn up, burn up the house of Pentheus.
Cho: Ah, Ah! Do you not see fire, do you not behold, around the sacred tomb of Semele, the flame which once Zeus's thunderbolt-hurled hurled thunder left?" (594-599).

In the perspective of the choir and from what we see (or must imagine) on stage, Dionysus is a God of lightning and fire, not only "of the light that flickers in the darkness".[52]

The counterpart to these descriptions of Dionysus are the descriptions of Pentheus. His actions are usually related to darkness, sometimes in contrast to light. In verses 627-631, still in the third epeisodion, Dionysus describes how the enraged and already delusional king hunted a spectre of himself, and created by the god, through his destroyed palace. The focus lies on a contrast here: Pentheus grabs a "dark sword", the spectre created by Dionysus is a 'spectre from light air'[53]:

[Δι:]
διαμεθεὶς δὲ τόνδε μόχθον, ὡς ἐμοῦ πεφευγότος,
ἵεται ξίφος κελαινὸν ἁρπάσας δόμων ἔσω.
κᾆθ᾽ ὁ Βρόμιος, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, δόξαν λέγω,
φάσμ᾽ ἐποίησεν κατ᾽ αὐλήν: ὃ δ᾽ ἐπὶ τοῦθ᾽ ὡρμημένος
ᾖσσε κἀκέντει φαεννὸν αἰθέρ᾽, ὡς σφάζων ἐμέ.

"And having abandoned this toil, on the assumption that I had fled, he rushes, having seized a dark sword, inside the house. And then Bromios, as it seems to me at least – I say my opinion only – made a light in the courtyard. And he (Pentheus) charging against it rushed and stabbed at the shining <image> as if slaughtering me".

52. Scott, 1975, p. 344.

53. Richard Seaford has argued to read *φῶς* for *φάσμ᾽* in line 630 in accordance with the manuscripts (2010, p. 202); if Dionysus created a light, which Pentheus attacks with a "dark sword", the contrast would be even greater.

Also in less conspicuous passages, Pentheus actions usually have "dark" results: Pentheus threatens Dionysus with "the darkness of the night'" when he has him locked away in the second *epeisodion*.

> [Πε:]
> καθείρξατ᾽ αὐτὸν ἱππικαῖς πέλας
> φάτναισιν, ὡς ἂν σκότιον εἰσορᾷ κνέφας.
>
> "Confine him next to the horses' mangers, so that he may look on gloomy darkness" (509-510).

Consequently, Dionysus asks the Bacchae after their liberation in the third epeisodion if they suffered great fear whether he would re-emerge from the darkness of the prison where Pentheus had thrown him:

> [Δι:]
> εἰς ἀθυμίαν ἀφίκεσθ᾽, ἡνίκ᾽ εἰσεπεμπόμην,
> Πενθέως ὡς ἐς σκοτεινὰς ὁρκάνας πεσούμενος;
>
> "Did you come into faintheartedness, when I was being sent in, thinking that I would fall into the dark enclosures of Pentheus" (610-611).

This characterisation of the king in terms of light and darkness goes parallel to his general characterisation especially in terms of sexuality that Dodds had seen when he called the king "a dark puritan". Pentheus proclaims to hate sex and everything that lacks control, while he is at the same time overwhelmed by his own sexual urges that drive him to his death. Similarly, he who uses night and darkness as points of suspicion towards Dionysus is constantly shown to be dark in his actions in the play. The metaphor of the dark puritan, aptly chosen by Dodds, expresses exactly what is already inscribed in the text of the play.[54]

With a view to William Scott's earlier interpretation along the lines of light and darkness, Scott seems to rest with the expectation a recipient might have from the self-characterisation of Pentheus in the beginning of the play, but overlooks that a

---

54. It goes without saying that Dodds' "dark puritan" is a figure that has its specific place in (early) modern English Protestantism and that the fantasy of ancient Athenians cannot have been populated with English Protestant dark puritans. Nonetheless, Dodds captures the psychological state of Pentheus perfectly by comparing it to that of a dark puritan: the state of soul that is typical of people who try to exert complete control over their urges and are therefore driven to madness by the same.

close reading of these scenes actually gives a different result. Pentheus is dark against his claims and our expectations, while Dionysus is light in opposition to Pentheus' initial accusations. There seems to be a remarkable congruence between the economy of light and darkness in the text, on the one hand, and the division of metaphorical light and darkness, purity and filth, between the characters. Pentheus claims to be pure and rational but appears to be corrupted, while Dionysus is accused of corruption and proves himself to be a powerful deity over the course of the play. We see the same cross-movement in the development of the play both in terms of metaphorical light and darkness and in terms of light and darkness in the text.

If this level of congruence between the overall meaning of the play and grammar of light and darkness seems remarkable, we can turn to the development of Pentheus after the third epeisodion and the reflection of his fundamental transformation[55] in the grammar of light and darkness. Before, a word on the cultural implications of talking about light and darkness in an ancient Greek context is due.

Light and darkness have a wide range of possible applications as metaphors in ancient Greek culture like in most other cultures. Nothing specific in ancient Greek culture forbids us to understand "dark", like Dodds does, in a more or less universal sense as "sinister" or "corrupted".[56] If one wanted to ascribe a more specific interpretation – something that the text does not call for – one could try to find this in the context of the Dionysiac mysteries following the insightful suggestions of Richard Seaford.[57] The drama of light and darkness that accompanies Pentheus' destruction could plausibly be read as reference to some specific experiences of the initiate. Such attempts must be speculative, though, and, if maintained with a claim to exclusiveness, would misjudge Euripidean tragedy solely as a reflex of culture and religion. This is not the aim of this paper.

5. Sunlight of Reason, Sunlight of Madness

In the second half of the play, we see an abrupt change in the character of Pentheus. He who at first fought against Dionysus seems to be now completely under his spell. After the report from the messenger about the wondrous deeds of the bacchants on Mt. Cithaeron (677-774), Pentheus does not accept his defeat, but sends his army after the bacchants. At this point, it seems to be decided that Pentheus cannot be

55. Cf. Scott, 1975, p. 333; Oranje, 1984, pp. 89-94, with the older literature; Mills, 2006, p. 45.
56. Cf. Burkert & Marinatos, 2010, p. XV.
57. Seaford, 2010.

convinced and has to die. In the following exchange (787-861), Dionysus seems to put him under some kind of spell and convinces him to go to Mt. Cithaeron dressed as a maenad to see the bacchants himself. The moment, when this becomes final, at the beginning of the fourth Stasimon when Pentheus steps out of his palace dressed as a maenad, is marked with an odd reference to light. Pentheus says:

> [Πε:]
> καὶ μὴν ὁρᾶν μοι δύο μὲν ἡλίους δοκῶ,
>
> "And indeed I seem to myself to see two suns" (918).

Richard Seaford has shown that this scene in the play may be a reference to the use of mirrors in the Dionysiac initiation – right afterwards Pentheus also claims that he sees two Thebes.[58] This might well be the case. I would still like to make a suggestion concerning the connection of light, vision and madness internal to the play. It has become a common understanding that Pentheus' impaired sight is an outward marker of his madness and the mind control that Dionysus now exerts over him.[59] In the realm of light and darkness this goes parallel with the development of the play. The dark one who fought against Dionysus, the light one, is now under his spell. He who was dark before is now seeing two Suns, thus too much light.

An important point of reference for further thoughts on light and darkness is a scene at the end of the play starring Agave and Cadmus, the prelude to the famous scene of recognition. When, back in Thebes, Cadmus confronts Agave, delusional and with her son's ripped-off head still in her hand, Cadmus asks her to look at the sky. Agave does so and agrees with Cadmus that to her the sky seems much lighter than usual. Once she realizes this, her spell is broken, and she awakes from her delusion:

> Κα: πρῶτον μὲν ἐς τόνδ᾽ αἰθέρ᾽ ὄμμα σὸν μέθες.
> Αγ: ἰδού: τί μοι τόνδ᾽ ἐξυπεῖπας εἰσορᾶν;
> Κα: ἔθ᾽ αὑτὸς ἤ σοι μεταβολὰς ἔχειν δοκεῖ;
> Αγ: λαμπρότερος ἢ πρὶν καὶ διειπετέστερος.
> Κα: τὸ δὲ πτοηθὲν τόδ᾽ ἔτι σῇ ψυχῇ πάρα;
> Αγ: οὐκ οἶδα τοὔπος τοῦτο. γίγνομαι δέ πως
> ἔννους, μετασταθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν.

58. Seaford, 1996, p. 223.
59. Scott, 1975, pp. 345-346; Oranje, 1984, p. 90; Mills, 2006, p. 45.

> "Ka: First turn your eye to this upper air.
> Ag: There. Why did you suggest I look on this?
> Ka: Is it the same or does it seem to you to have changed?
> Ag: It is brighter than before and more translucent.
> Ka: And is this fluttering still with your psyche?
> Ag: I don't understand what you say; but I am somehow coming to my senses, I am altered from my previous mind" (1264-1270).

The delusion of Agave, and I would claim also of Pentheus, is imagined in the *Bacchae* as connected with too much light or with a changed perception of light. One could say that Agave and Pentheus have been overexposed.

In both cases, an impaired vision, through which the affected seems to perceive rather too much than too little light, is the outward appearance of Dionysus direct intervention in the minds of his victims – Agave and Pentheus are mad because Dionysus has made them mad. This shows in their perception a surplus of light. Dionysus has blown their minds with light like he earlier destroyed Pentheus' palace with the force of light. The connection between correct vision and the perception of the truth had been introduced, and thus prepared in the play, in the characterisation of Teiresias as a blind man both in the literal sense and metaphorically.[60]

While Dionysus in his unlimited power can light up minds against the will of their owners, this is not a balanced or healthy state, but, as is clear from the two scenes, a state of madness reserved for those who are beyond hope. In the last chapter I will focus briefly on the alternative to this extreme state in the play: an equilibrium of light and darkness.

6. Day and Night, Light and Darkness, III. Balance and Resolution

While Pentheus' states of either very light or very dark are extreme – it is only one at a time – the positive other to Pentheus' extremety is depicted as partakers of both night and day in the play. We have seen before that Cadmus, the healthy version of Pentheus, is preparing to dance the maenad dance all night and all day.[61] So also the bacchants talk about the time of day in a more general description of their life as followers of Dionysus:

60. See supra.
61. Eur., *Bacch.* 187-188.

[Xo:]
κατὰ φάος νύκτας τε φίλας

“by day and dear nights” (425).

[Xo:]
χαίρω θηρεύουσα: τὰ δ᾽ ἕτερα μεγάλα
φανερά τ᾽: ὤ, νάειν
ἐπὶ τὰ καλὰ βίον,
ἦμαρ ἐς νύκτα τ᾽ εὐ-
αγοῦντ᾽ εὐσεβεῖν, τὰ δ᾽ ἔξω νόμιμα
δίκας ἐκβαλόντα τιμᾶν θεούς.

“I rejoice in hunting these other things that are great and manifest - they lead life towards the fine things - by day and into the night to be holy and reverent, and, casting out customs that are outside justice, to honour the gods” (1005-1010).

In the first stasimon (425), they say that a pious person will lead a good life “at the light of day and during the much-loved nights”. In the enraged fourth stasimon (1005-1010), they say more or less the same thing again. The explicit mention of night and day can be understood as a hint to a pious economy of night and day that is itself important for the good life. The two stasima, thus, explicate the idea that underlies the economy of light and darkness, and night and day in the *Bacchae*. M. Hose remarks that those two stasima (and the third stasimon) have in common that they do not only react to Pentheus’ outrage but each present a positive alternative.[62]

In a different context, this equilibrium of light and darkness seems to reappear. The death of Pentheus reconciles the society of Thebes with the principle of Dionysus.[63] His death is told in the fifth epeisodion in a messenger report (1043-1152). The scene itself (1061-1147) is diligently crafted and retells the event step by step.[64] This holds true for the development of the theme of light and darkness. The reconciliation takes place on the level of light and darkness, where it is realized as an equilibrium between the two extremes. We find instances of this development in the key scenes of Pentheus’ *sparagmos*. The first scene is the bowing down of the fir-tree:

62. Hose, 1991, p. 383: “cantus firmus”.

63. Dodds, 1944, p. 196; Roux, 1972, p. 539; cf. Oranje, 1984, pp. 91-92, in disagreement; see also Wole Soyinka’s brilliant adaptation *The Bacchae of Euripides. A Communion Rite*, based on this interpretation (Soyinka, 1973). Cf. Friedrich, 2022, pp. 89-94.

64. Cf. Buxton, 1989, with a detailed analysis of the messenger’s speech.

[Αγ:]
λαβὼν γὰρ ἐλάτης οὐράνιον ἄκρον κλάδον
κατῆγεν, ἦγεν, ἦγεν ἐς μέλαν πέδον:

"for taking the top of a sky-high branch of a fir-tree, he brought it down, down, down to the dark ground" (1064-1065).

The messenger in the fifth epeisodion reports how Dionysus bowed down a pine tree, on which Pentheus sat down, and let it slip back "from the dark Earth to the Heavens". The event that ultimately leads to Pentheus discovery and death, is described as an unnaturally quick journey from darkness to light. This scene of being transported recalls the extreme character of Pentheus. Coming from the extremes of Pentheus' darkness and light, it is also the first instance of an equilibrium, or at least a combination, of light and darkness in the depiction of Pentheus' *sparagmos*.

The second such scene is about the moment when Dionysus' voice sounds forth and calls the Bacchae to kill Pentheus:

[Αγ:]
καὶ ταῦθ᾽ ἅμ᾽ ἠγόρευε καὶ πρὸς οὐρανὸν
καὶ γαῖαν ἐστήριξε φῶς σεμνοῦ πυρός.

"And as it was proclaiming these things a light of holy fire towered between heaven and earth" (1082-1083).

Like before through the tree, now again heaven and earth, light and darkness, are brought together in one picture. Between them towers what has become the signature of Dionysus over the course of the play: a light of holy fire (φῶς σεμνοῦ πυρός), that is the deity. This picture is meaningful in the action that follows as the maenads receive their call to do the *sparagmos* from Dionysus in this shape and position. Thus, again, in ordering the *sparagmos*, the deity stands at a position of equilibrium between light and darkness that prepares the realization of equilibrium in the following scenes.

The third, most gruesome picture of equilibrium can be found after the *sparagmos*. As the *sparagmos* is the result of reconciliation, it comes with a picture of equilibrium realised in the realm of light and darkness:

[Αγ:]
κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα, τὸ μὲν ὑπὸ στύφλοις

πέτραις, τὸ δ᾽ ὕλης ἐν βαθυξύλῳ φόβῃ

"The body lies scattered, part among the harsh rocks, part in the deep-wooded foliage of the forest" (1137-1138).

The Messenger reports that afterwards the different body parts of Pentheus were lying around, some among the rocks and some in the bushes. There is a philological point to be made here: I differ from Seaford's translation of ὑπὸ στύφλοις πέτραις as "under the harsh rocks"[65] – ὑπὸ with dative usually means under, but it can also mean "in the area of" or "at the bottom of". Important for my argument is, that it does not need to mean physically under – and one would have to ask, how would the parts of Pentheus have gotten there?

The rocks and the bushes in this picture have a meaning in terms of light and darkness (for which the philological point is of importance). Two characteristic elements form the landscape on Mt. Cithaeron: open patches of rubble and rocks, and shrubs or little trees that stand in between. The *sparagmos* scatters parts of Pentheus' body on both so that afterwards they lie among the rocks, meaning in the open, and in the bushes, meaning in the shade. The attribute of ὕλη, βαθύξυλος that evokes a thick undergrowth, prompt the recipients to understand the wood and therefore also the rocks, in this way. In this gruesome last picture, after the death of Pentheus, the equilibrium of light and darkness is ultimately realised. Some parts of him now lie in the dark shades, some under the light sun of Greece. This equilibrium of light and darkness mirrors the reconciliation that the community has achieved through the *sparagmos* of the ungodly king. I will give a summary of the results in the conclusion.

7. Conclusion

In the *Bacchae*, the story of the play is mirrored on the level of day and night, and light and darkness. By following light and darkness closely in the play, we can gain assurances or new impulses for our interpretation of the story. With a view to light and darkness, it appears that Pentheus, who wants to be only in touch with light things and things of the day, is actually revealed to be a dark character through his connection with actual and metaphorical darkness in key scenes of the play. In a second step, the same can be done with a view to Pentheus' often alleged imbalances. Also these are clearly mirrored on the level of light and darkness. Lastly, we can

65. Seaford, 1996, p. 129.

even gain some hints on the inscribed evaluation of the plays gruesome ending, the *sparagmos* and the expulsion of the Cadmeians: on the level of light and darkness, we find that through Dionysus' divine intervention order and equilibrium are restored, light and darkness, day and night, heaven and earth are in harmony.[66] This suggests that according to the inscribed audience of the play, the evaluations that are prepared in the play's own structure, the *sparagmos* is the kind of reconciliatory and expiating sacrifice that some modern critics have proposed it was.[67]

As it is difficult to differentiate between interpretations that might have arisen in antiquity and ones that make sense mainly for modern (individualistic, secular, …) minds, it can be a help to find additional lines of meaning in the text that allow to validate or falsify interpretations. The drama of light and darkness in the *Bacchae* is such a line of meaning.

66. The seemingly extreme cruelty of Dionysus, the destruction of the entire ruling family, the exile of the remaining members, their lack of hope and the seemingly devastating violence do not undermine this outcome. They may appear problematic only to modern minds who sympathize with Pentheus, whom they mistakenly understand as a secular statesman in conflict with religion – a constitutive narrative of modernity. These minds also fail to understand Dionysus as an impersonal force that is beyond morality. The deity is a rule that performs itself. Pentheus' failure to live his life according to this rule is absolute and so is the destruction that he brings on himself and on his family. The restoration of order is not directed at the Cadmeians – they have to be expelled to achieve it – but at the community that is represented in the play by the choir and by the audience. Both are liberated from a mad tyrant (cf. Barzini, 2021, p. 127).

67. This does not mean, that on the way to this result Athenian audiences would not be touched by Pentheus' individual suffering; cf. Seaford, 2021, p. 25, with a thoughtful resolution for this seeming contradiction.

Bibliography

Aguirre, Mercedes (2010). Erinyes as Creatures of Darkness. In Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010, pp. 133-141.

Barzini, Luigi (2021). *Mystery Cults, Theatre and Athenian Politics. A Reading of Euripides'* Bacchae *and Aristophanes'* Frogs. London: Bloomsbury.

Burkert, Walter & Marinatos, Nannos (2010). Introduction. In Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010, pp. XV-XX.

Buxton, Richard (1989). The Messenger and the Maenads. A Speech from Euripides' *Bacchae* (1043-1152). *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 32, pp. 225-234.

Buxton, Richard (2009). Feminized Males in *Bacchae*. The Importance of Discrimination. In Goldhill & Hall, 2009, pp. 232-250.

Christopoulos, Menelaos, Karakantza, Efimia D. & Levaniouk, Olga (eds.) (2010). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Greek Studies: Interdisciplinary Approaches. Lanham: Lexington Books.

Diggle, James (1994). *Euripidis fabulae / 3: Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*. Oxford: Clarendon Press.

Diller, Hans (1971). *Kleine Schriften zur antiken Literatur*. München: C.H. Beck.

Dodds, Eric R. (1929). Euripides the Irrationalist. *Classical Review*, 43, pp. 97-104.

Dodds, Eric R. (1944). *Bacchae*. Oxford: Clarendon Press.

Doroszewski, Filip & Karłowicz, Dariusz (eds.) (2021). *Dionysus and Politics. Constructing Authority in the Graeco-Roman World*. London: Routledge.

Foley, Helene P. (1985). *Ritual Irony, Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca: Cornell University Press.

Friedrich, Enno (2022). "Green Vines on the Slag of Ruin"? The Choir in Euripides' *Bacchae*. *Sapiens Ubique Civis*, 3, pp. 87-110.

Garvie, Alex (2016). Paradoxes and Themes in *Bacchae*. In Stuttard, 2016, pp. 109-120.

Girard, René (1988) [1972]. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. London: Continuum.

Goldhill, Simon (1986). *Reading Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldhill, Simon & Hall, Edith (eds.) (2009). *Sophocles and the Greek Tragic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grube, George M.A. (1935). Dionysus in the *Bacchae*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 66, pp. 37-54.

Hall, Edith (2016). Perspectives on the Impact of *Bacchae* at its Original Performance. In Stuttard, 2016, pp. 11-28.

Hose, Martin (1991). *Studien zum Chor bei Euripides, II*. Stuttgart: Teubner.

Karamanou, Ioanna (2016). Family Reunion or Household Disaster? Exploring Plot Diversity in Euripides' Last Production. In Stuttard, 2016, pp. 43-57.

Kirk, Geoffrey S. (1979). *The Bacchae of Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kitto, Humphrey D.F. (1939). *Greek Tragedy. A Literary Study*. London: Methuen.

Kyriakou, Poulheria & Rengakos, Antonios (eds.) (2016). *Wisdom and Folly in Euripides*. Berlin: De Gruyter.

Leinieks, Valdis (1996). *The City of Dionysos*. Stuttgart: Teubner.

Létoublon, Françoise (2010). Blind People and Blindness in Ancient Greek Myths. In Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010, pp. 167-180.

McClure, Laura (ed.) (2017). *A Companion to Euripides*. Chichester: Wiley Blackwell.

Mills, Sophie (2006). *Euripides*, Bacchae. London: Duckworth.

Morgan, Kathryn A. (ed.) (2003). *Popular Tyranny. Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press.

Norwood, Gilbert (1908). *The Riddle of the* Bacchae. *The Last Stage of Euripides*. Manchester: University of Manchester Press.

Oranje, Hans (1984). *Euripides'* Bacchae. *The Play and Its Audience*. Leiden: Brill.

Paleothodoros, Dimitris (2010). Light and Darkness in Dionysiac Rituals as Illustrated on Attic Vase Paintings of the 5th Century BCE. In Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010, pp. 237-260.

Pohlenz, Max (1954). *Die griechische Tragödie.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Reitzammer, Laurialan (2017). *Bacchae*. In McClure, 2017, pp. 298-311.

Rivier, André (1975). *Essai sur le tragique d'Euripide*. Paris: Boccard.

Roux, Jeanne (1972). *Les* Bacchantes*, II: Commentaire*. Paris: Les Belles Lettres.

Scott, William C. (1975). Two Suns over Thebes. Imagery and Stage Effects in the *Bacchae*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 105, pp. 333-346.

Seaford, Richard (1996). Bacchae. *With an Introduction, Translation and Commentary*. Warminster: Aris & Phillips.

Seaford, Richard (2003). Tragic Tyranny. In Morgan, 2003, pp. 95-116.

Seaford, Richard (2010). Mystic Light and Near-Death Experience. In Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010, pp. 201-206.

Seaford, Richard (2021). The Politics of Euripides' *Bacchae* and the Preconception of Irresolvable Contradiction. In Doroszewski & Karłowicz, 2021, pp. 18-31.

Seidensticker, Bernd (2016). The Figure of Teiresias in Euripides' *Bacchae*. In Kyriakou & Rengakos, 2016, pp. 275-283.

Segal, Charles (1986). *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*. Ithaca: Cornell University Press.

Soyinka, Wole (1973). *The* Bacchae *of Euripides. A Communion Rite*. New York: Norton & Company.

Stuttard, David (ed.) (2016). *Looking at* Bacchae. London: Bloomsbury.

Verdenius, Willem J. (1988). Cadmus, Teiresias, Pentheus. Notes on Euripides' *Bacchae* 170-369. *Mnemosyne*, 41, pp. 241-268.

Verrall, Arthur (1910). *The* Bacchants *of Euripides and other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Winnington-Ingram, Reginald P. (1948). *Euripides and Dionysus. An interpretation of the* Bacchae. Cambridge: Cambridge University Press.

La *pannychis* panatenaica*

The Panathenaic *Pannychis*

Miriam Valdés Guía
Universidad Complutense de Madrid
mavaldes@ucm.es

Abstract

Una parte esencial de la celebración nocturna de las Panateneas eran, sin duda, los coros de jóvenes, tanto de *parthenoi* como de *neoi*, en la acrópolis durante la noche, probablemente en la víspera de la gran procesión, y sin descartar la presencia de mujeres maduras y de ancianos como espectadores y edu-

Resumen

An essential part of the night-time celebration of the Panathenaia was undoubtedly the chorus of young people, both *parthenoi* and *neoi*, on the acropolis during the night, probably on the eve of the great procession, and without ruling out the presence of mature women and old men as specta-

*Realizado con el Proyecto PID2020-112790GB-I00. Agradezco a los revisores anónimos por sus correcciones.

cadores. En estos ritos se narraban los mitos acropolitanos relacionados con la autoctonía y con el nacimiento de la diosa, su victoria sobre los gigantes y su llegada y entrada en la ciudad. Todos estos mitos están, de un modo especial, relacionados con las heroínas Cecrópidas. Posiblemente entre los ritos nocturnos se incluían, también, una cena y una mímesis de la diosa en su danza armada de victoria (la pírrica). Además, la *pannychis* pudo ser precedida de una procesión informal desde Palene hasta la acrópolis, un *kallinikos komos*, con una joven ataviada como Atenea junto a un joven (como Heracles), que llegaban en carro a celebrar los ritos nocturnos.

tors and educators. These rites narrated the Acropolitan myths related to autochthony and to the birth of the goddess, her victory over the giants and her arrival and entry into the city. All these myths are, in a special way, related to the Cecropids. Possibly the night rites also included a dinner and a mimesis of the goddess in her armed dance of victory (the Pyrrhic dance). In addition, the *pannychis* may have been preceded by an informal procession from Pallene to the acropolis, a *kallinikos komos*, with a young woman dressed as Athena together with a young man (as Herakles), arriving by chariot to celebrate the night rites.

Palabras clave

Cecrópidas; Coros de jóvenes; Danza pírrica; *Kallinikos komos*; Mímesis de Atenea.

Keywords

Cecropids; *Kallinikos komos*; Mimesis of Athena; Pyrrhic dance; Youth choirs.

Fecha de recepción: 18/10/2022

Fecha de aceptación: 24/05/2023

Varias son las fiestas atenienses que oficialmente contaban con un ritual de *pannychis*, celebración nocturna durante toda la noche,[1] realidad que se tiene constatada también para otras reuniones más informales, como la señalada en *El misántropo* de Menandro, previa a una boda.[2] La *pannychis* es característica, asimismo, de ceremonias secretas que conllevaban danzas durante toda la noche por parte de mujeres, como las de las fiestas Antesterias (y las *Theoinia* dentro de ellas), en honor a Dioniso, dios especialmente asociado con la nocturnidad.[3]

En estas páginas, sin embargo, vamos a centrarnos en la *pannychis* panatenaica que ha suscitado muchas preguntas y distintas teorías. La celebración nocturna es una de las tres partes de la fiesta Panatenaica,[4] junto con los juegos y la procesión que culminaba con el (o los) sacrificios, aunque no existen muchos datos para aclarar en qué orden se daban cada una de estas partes. Robert Parker piensa, frente a W. Kendick Pritchett,[5] que la *pannychis* tenía lugar por la noche la víspera del día impor-

1. Parker, 2005, p. 166. Ver para fiestas nocturnas: Boutsikas, 2017.

2. Men., *Dys*. 855-860.

3. Bravo, 1997; Valdés, 2020a, pp. 93-118 y 2021. Para Dioniso y nocturnidad: Valdés, 2009-2010.

4. Referencia en una inscripción del s. IV a.C.: *Agora* XVI 75 (*IG* II^3 1, 447), ll. 56 y 58-59 (texto traducido al inglés por Stephen D. Lambert en https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII31/447). *Pannychis* en Panateneas: Brulé, 1992, p. 28; Lefkowitz, 1996, p. 79; Parker, 2005, p. 257.

5. Parker, 2005, pp. 256-257. También Gvozdeva, 2016; Catalin, 2017, p. 180-181. La noche después: Pritchett, 1986-1987, pp. 179-188. También en Rhodes y Osborne, 2003, p. 402. *Pace* Pritchett, la celebración la víspera de la gran procesión se infiere asimismo de la inscripción del 335/334 a.C. (*supra*, n. 4) de las Pequeñas Panateneas y también de Heliodoro (Heliod., *Aeth*. I 10): "yo, que era uno de los efebos, después de cantar el pean ritual en honor de la diosa y de ir al frente de la procesión según la costumbre

tante de la fiesta, el 28 de Hecatombeón (junio/julio), primer mes del año dedicado a Atenea; al amanecer de ese día se pondría en marcha la procesión hacia la acrópolis, produciéndose, a continuación, el sacrificio. Una celebración nocturna previa a la gran *pompe* parece que se desprende de la inscripción del s. IV a.C. referida a las Panateneas anuales, lo que podría apoyar la tesis de Parker.[6]

Los ritos nocturnos, igual que la procesión, el sacrificio y algunas de las competiciones, como la danza pírrica,[7] parece que formaban parte tanto de las Panateneas pentetéricas como de las anuales, por lo que son pruebas que deben asociarse de manera intrínseca con la fiesta. En las Panateneas, fundadas en el mito por Teseo o por Erictonio,[8] se rememoraba la victoria de Atenea sobre los gigantes, especialmente – en contexto panatenaico – sobre el gigante Asterio, vencido también, en otra versión, por el propio Erictonio.[9] Precisamente el motivo representado en el *peplos* panatenaico era la lucha y la victoria de la diosa sobre los gigantes,[10] lo que según el mito ateniense conmemoró la propia diosa con la danza pírrica que se relaciona también con el nacimiento de Atenea.[11] Para algunos autores, en las Panateneas se celebraba, precisamente, el natalicio de la diosa, algo, sin embargo, con-

---

tradicional […]" (trad. Grupo Tempe). En esta descripción parece que los jóvenes cantan primero el peán y luego van a la procesión.

6. *Supra*, n. 4.

7. Lys., 21, 4; *IG* II^2 3025 (base de Atarbos). También los coros cíclicos o ditriambos (Lys., 21, 2) y quizás la carrera de antorchas: Shear, 2001, pp. 106-115.

8. Por Teseo en relación con el sinecismo: Paus., VIII 2, 1; Suda, s.v. '*Panathenaia*' (dos tradiciones de fundación de la fiesta: Erictonio y Teseo); Apostol., XIV 6 (= Corp. Paroem., Gr., II 605); Plut., *Thes*. 24. Por Erictonio: *sch.* Aristid., *Panath*. 189 Dindorf; Apolod., *Bibl*. III 14; Helánico, *FGrH* 323a F2; Androción, *FGrH* 324 F2; Istros, *FGrH* 334 F 4; Suda, s.v. '*Panathenaia*'; Mar. Par., *FGrH* 239 A 10.

9. Asterio vencido por Atenea o por Erictonio: *sch.* Aristid. I 362 Lenz & Behr (= Dindorf, III, p. 323 = Jebb 189, 4 = Aristid. *Peplos*, fr. 637 Rose). Erictonio es heníoco (auriga) de la diosa en la *Teogonía* de Museo (8) que se remontaría al siglo VI a.C. (Martínez Nieto, 2000, fr. 8, p. 147) en Higinio: Hyg., *Astr*. II 13. Heníoco también en Ps. Eratosth., *Cat*. 13 (Eur. fr. 925 Nauck). Representado en el siglo VI a.C.: *ABV* 435, 1. Cf. Vian, 1952, pp. 262-265; Shear, 2001, pp. 31-32 y 46-53; Valdés, 2008, pp. 148-152.

10. *Sch.* Aristid., *Panath*. 197, 8 Dindorf; *sch.* Ar., *Eq*. 566a = Suda, s.v. 'Πέπλος'; Pl., *Euthphr*. 6b-7c4 (se refiere a la titanomaquia) y *Resp*. 378b-c. Eurípides menciona también la titanomaquia bordada en el *peplos* panatenaico: *Hécuba* 472 (sin embargo, el escolio a 469 y 471 menciona la gigantomaquia); *Ifigenia entre los tauros* 222-224. Cf. Stamatopoulou, 2012. Ver también Droß-Krüpe y Paetz, 2016, p. 214. Otras fuentes: Vian y Moore, 1988, p. 210; Ridgway, 1992, p. 127; Scheid y Svenbro, 1996, pp. 18-19; Hurwit, 1999, p. 44; Shear, 2001, pp. 31-35. En Aristófanes (Ar., *Av.* 827) se menciona el *peplos* y a los gigantes (*Av.* 823-825). También en vasos de Panateneas: Shapiro, 1997, p. 66; Tiverios, 2007, pp. 3-5.

11. La danza pírrica de la diosa al nacer: Ps.-Apollod. in *POxy*. 2260 II 2. Al vencer a los gigantes: Pl., *Cra*. 406d-407a; Eur., *Ion*, 210. Cf. Vian, 1952, p. 199. Ver Shear, 2001, p. 40, quien señala la probabilidad de que el vínculo entre danza pírrica y gigantomaquia sea solo ateniense.

trovertido pues, como indica su epíteto *Tritogeneia*, su nacimiento se rememoraba el día 3 de cada mes.[12] En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que la fiesta se preparaba nueve meses antes, desde las fiestas Calqueas, con el tejido del *peplos* que "relataba" la victoria sobre los gigantes y por tanto conmemoraba el orden del *kosmos* y, por ende, de la *polis*.[13] En esa labor participaban las niñas, jóvenes y mujeres adultas, dirigidas por la sacerdotisa de Atenea Polias, y era la ocasión, sin duda, para el relato de varios mitos acropolitanos estrechamente vinculados entre sí, como especialmente el del nacimiento de Erictonio, el autóctono fundador mítico (junto con Teseo) de la fiesta, cuyo engendramiento pudo haber coincidido con los nueve meses que mediaban entre las Calqueas y las Panateneas. Otro mito narrado en ese contexto pudo ser el del conflicto por el Ática entre Atenea y Poseidón sobre el que juzgaron Cécrope y sus hijas en algunas versiones. Ambas narraciones se encuentran en el Partenón (en los frontones)[14] y están entrelazados también, por ejemplo, en la digresión sobre el mito autóctono del poema *Hécale* de Calímaco, cuya fuente es, según parece, el atidógrafo Ameleságoras.[15]

Varias son las incógnitas sobre la *pannychis* panatenaica y sobre lo que se hacía y se celebraba en ella. Algunos autores han propuesto que este rito nocturno implicaba a las figuras heroicas de las Cecrópidas, especialmente a Aglauro, patrona de los efebos. Las Cecrópidas son imagen no solo de las jóvenes en edad de iniciarse, sino también de las madres curótrofas y de la propia diosa.[16] De lo que no cabe duda, en cualquier caso, es de que en la ceremonia nocturna tenían lugar coros de jóvenes,

---

12. Mikalson, 1975, p. 16; Parker, 2005, p. 256. Los nueve meses entre Calqueas y Panateneas relacionados con la gestación de la diosa: Scheid & Svenbro, 1996, p. 178, n. 43; Nagy, 2002, p. 88; Clements, 2017. Con la gestación de Erictonio: Valdés, 2015. Panateneas como fiesta de cumpleaños de la diosa: Simon, 1983, p. 55; Neils, 1992, pp. 14-15. Relacionada con la noche de luna nueva: Catalin, 2017. *Contra*: Shear, 2001, pp. 29-30 ("*the celebration was connected with the Gigantomachy and not the anniversary of Athena's birth*").

13. Ver Valdés, 2015; Valdés, en prensa 1. Para el tejido como un relato: Fanfani, Harlow & Nosch, 2016, p. 332. Relación entre tejido y narración de historias: Fletcher, 2009, pp. 132-133.

14. Paus., I 24, 5. Ver: Palagia, 2005, pp. 225-260.

15. Digresión de la corneja (*Hécale*, fr. 65 = Montes Cala, fr. 260; F. 70 Hollis), del *Atthis* de Ameleságoras (*FGrH* 330 F 1, *apud* Antigonus Carystius, *Historiae Mirabiles* 12). Ver comentario de Montes Cala, 1987, pp. 171-173; Giuseppetti, 2016, pp. 181-187, esp. pp. 183-186. Para Ameleságoras: Jacoby, 1949, p. 85; Jones, 2013 (del s. V a.C.). El mito autóctono es narrado también de modo ejemplar por la reina Creúsa en el *Ión* de Eurípides (260-282), con mención del tridente de Poseidón que acabó con la vida de Erecteo (282). Para estas narraciones en relación con la memoria cultural de la comunidad ver: Valdés, en prensa 1.

16. Sebillotte Cuchet, 2012; Valdés, 2023.

tanto de muchachos, que cantaban el peán, como de doncellas que emitían gritos rituales (*ololygmata*).[17]

En estas páginas vamos a explorar la actividad de estos coros y las relaciones que los propios atenienses establecían entre ellos y los relatos acropolitanos así como otras posibles acciones rituales vinculadas con la celebración nocturna.

1. *Pannychis* y Cecrópidas

No se sabe si la fiesta nocturna de jóvenes en la acrópolis se realizaba antes de la procesión (lo que parece más probable) o al término de esta. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que las jóvenes en la acrópolis, tanto arréforas como ergastinas pero también otras mujeres maduras, casadas, involucradas en el culto acropolitano,[18] se miraban en las heroínas Cecrópidas, Aglauro, Pándroso y Herse en el mito y Curótrofa en las inscripciones en sustitución de Herse.[19] Las tres hermanas se reconocen como colectividad femenina, como un "coro" de muchachas, como señala el *Ión* de Eurípides,[20] lo que encaja con esta celebración nocturna en la acrópolis en la que había coros femeninos de doncellas. Al mismo tiempo, también las madres curótrofas se identifican con estas heroínas en su rol maternal, además de participar, como las míticas princesas, junto con las jóvenes, en el servicio de Atenea en la acrópolis en tareas de responsabilidad.[21] De hecho, en la tradición, Aglauro había sido, según una versión, la

17. Este griego ritual (ὀλολυγή) está constatado en el culto de Atenea en Homero cuando describe la ofrenda de un *peplos* a la diosa: Hom., *Il.* 6.301. También grito en el momento culmen del sacrificio animal: Hdt., IV 189, 3 En el *Erecteo* de Eurípides, este grito es emitido con la intención de invocar la llegada de la diosa para ayudar y proteger a la ciudad: Eur., *Erectheus*, fr. 351 Collard-Cropp: "*Raise a cry* (ololyge), *women, so that the goddess will come to the city's aid, wearing her golden Gorgon*" (trad. de Ch. Collard y M. Cropp). En plegaria a los dioses: Hom., *Od.* IV 767. Grito ritual de mujeres: Heliod., *Aeth.* 3.5. Ver Burkert, 1985 [1977], pp. 72, 74 y 258; Clark, 2009, pp. 9-10. Coros de efebos cantando el Peán y de muchachas gritando el *ololygmos* en Safo: Bierl, 2021, fr. 44 con comentario (pp. 272-275).

18. Valdés, 2020a, pp. 244-246.

19. Para estas heroínas: Kron, 1981; Pirenne-Delforge, 2004. Como imagen de las madres: Valdés, 2023.

20. Eur., *Ión*, 492-500: ὦ Πανὸς θακήματα καὶ παραυλίζουσα πέτρα μυχώδεσι Μακραῖς, ἵνα χοροὺς στείβουσι ποδοῖν Ἀγλαύρου κόραι τρίγονοι στάδια χλοερὰ πρὸ Παλλάδος ναῶν, συρίγγων ὑπ᾽ αἰόλας ἰαχᾶς ὕμνων: "Oh asientos de Pan, oh piedra vecina de las Rocas Altas llenas de cavernas, donde las tres hijas de Aglauro recorren – danzando en coro – los verdes espacios delante del templo de Palas, bajo el variopinto chillido y el canto de tus siringes" (trad. de José Luis Calvo Martínez).

21. Valdés, 2020a, pp. 243-273 y 2023.

primera sacerdotisa de Atenea y las mujeres de Atenas juraban por esta heroína.[22] Estas jóvenes míticas se reconocen en cierto modo como *alter ego* de la propia diosa,[23] específicamente en su dimensión curotrófica y maternal pero también guerrera (en el caso de Aglauro, situada "entre Atenea y Afrodita"),[24] pues tanto Aglauro como Pándroso se constatan como epítetos de Atenea.[25] Aglauro tiene la particularidad, además, de presidir el juramento de los efebos que patrocina en su santuario-cueva de la ladera del este de la acrópolis, algo realmente significativo, pues los actos rituales de la *pannychis* panatenaica implicaban tanto a jóvenes muchachas (y como veremos ahora posiblemente también a mujeres mayores y madres) como a varones, *neoi*, en sus coros (en los que cantaban el peán),[26] sin que podamos dejar de lado, tampoco, la posible presencia de ancianos.[27] La unión de coros masculinos y femeninos en determinados ritos y fiestas es característica, en otros contextos, de una etapa final de los ritos de paso o iniciáticos[28] de los jóvenes, justo antes del matrimonio. No hay que descartar, en cualquier caso, la posibilidad de distintas edades en los coros acropolitanos en esa ocasión (la *pannychis*),[29] pues participarían tanto las jóvenes casaderas, entre la que se encontrarían las que durante el día en la procesión oficiarían de *kanephoroi*, como las niñas

---

22. Aglauro, sacerdotisa de Atenea: Philoch., *FGrH* 328 F 105-106 = *sch.* Dem., XIX 303; Hsch., s.v. 'Ἄγλαυρος'; Phot., s.v. 'καλλυντήρια καὶ πλυντήρια'; *Anecd. Bekk.* I 270, s.v. 'Κάλλιον'; Hsch., s.v. 'Πλυντήρια' (fiesta en honor de Aglauro). Juramento por Aglauro: Bion de Proconeso, *FGHist* 332 F 1 = Phot. Berol., p. 19, 1 Rei. Juramento por Aglauro y con menos frecuencia por Pándroso: *sch.* Ar., *Thesm*. 533. Ver también Sebillotte Cuchet, 2012, p. 289.

23. Aglauro como epíteto de Atenea: Suda, s.v. 'Ἄγλαυρος'; Bión de Proconeso, *FGrH* 332 F 1 (= Phot. Berol., p. 19, 1 Rei).

24. Desposada, como Afrodita, con Ares en Atenas: Hellanicos, *FGrH* 323a F1. Cf. Valdés, 2020a, p. 353.

25. Aglauro: *supra*, n. 23. Pándroso: *sch.* Ar., *Lys*. 439. Cf. Parker, 2005, p. 449.

26. Peán: *supra*, n. 5.

27. También presente en *Heráclidas*, obra que alude a la *pannychis* (Eur., *Heracl.* 777-784) en el coro de ancianos. Para el papel de este en la obra: Taddei, 2014, pp. 219-229.

28. Para debate con crítica en torno o no a la pertinencia de este concepto en relación con los ritos de paso de jóvenes: Parker, 2005, pp. 209-210, 216-217. Este debate está recogido en Dodd & Faraone, 2003 (ver introducción).

29. Para enfrentamientos rituales entre coros de diversas edades y sexos en distintos contextos: Rodríguez Adrados, 1981, pp. 116-122; Ieranò, 1987. Coros de jóvenes en Tauropolia con dimensión de rito previo al matrimonio, pero con presencia también de mujeres casadas: Budelmann & Power, 2015, pp. 267-269 (posiblemente, aunque segregadas, las actividades de las mujeres – danza – y la de los hombres – diversión – no estarían enteramente separadas y los coros femeninos tendrían un público mixto). Coros mixtos fuertemente asociados con el matrimonio: Swift, 2006.

arréforas[30] quizás al término y/o al inicio de su estancia de un año en la acrópolis. Esta participación podría desprenderse de la lectura de una inscripción de época romana de Julia Domna quien se identificaba con Atenea.[31]

En un epígrafe relativo a Aglauro, de época helenística, en el que la sacerdotisa de esta heroína preside los ritos de entrada y de salida de los efebos con sacrificios a las divinidades protectoras de estos jóvenes, se menciona un dato importante que podría tener que ver, posiblemente, con este ritual nocturno panatenaico. En la inscripción se dice que la sacerdotisa supervisa precisamente una *pannychis* y "adorna una mesa" (l. 29).[32] Si consideramos que esta *pannychis* es la panatenaica,[33] entonces se refuerza la idea del ascendiente de las heroínas Cecrópidas, al menos de Algauro, en estos ritos nocturnos. Este vínculo es lógico, por otra parte, dado el lugar – la acrópolis – y la presencia de las jóvenes en edades previas al matrimonio, por lo que la relación entre las Cecrópidas y la *pannychis* panatenaica puede postularse sin necesidad de recurrir a esta inscripción. Esta relación podría estar presente, por ejemplo, en la obra de *Hécale* de Calímaco en la digresión de la corneja anciana que parece que relata los mitos de la autoctonía, tanto el de Erictonio y las Cecrópidas como el de la disputa entre Atenea y Poseidón, que se salda con la victoria de Atenea con "el voto de Zeus (ψήφῳ τε Διός) y otros doce dioses y el testimonio (μαρτυρία) de la serpiente

30. En dedicaciones de *arrephoroi* de época romana las ofrendas se destinan a Atenea y a Pándroso: *IG* II² 3472 y 3515 (posiblemente también en una inscripción del 103 a.C.: *IG* II² 3488). Fiestas arreforias: Burkert 1998 [1966]; Burkert 1983 [1977], pp. 150-154; Brulé, 1987, pp. 79-98, 92-93, 97; Parker, 2005, pp. 218-252; Calame, 2010, pp. 249-253. *Contra* Sourvinou-Inwood, 2011, pp. 42-46.

31. Posibilidad de participación de las *arrephoroi* también en coros que podrían ser los panatenaicos al inicio del año, si la restauración de Oliver (*Agora* XVI 341, ll. 32-34; Oliver, 1940, pp. 528-529) en el decreto de Julia Domna se acepta; en este sentido: Brulé, 1987, pp. 92-93. Allí se habla de las *arrephoroi* que dejan el cargo y que "sacrificarán y pondrán una antorcha y bailarán en la fiesta" (καὶ τὰς [ἀρρηφόρ]ους τὰς ἀπολυ[ομένα]ς καὶ δᾷ[ιδα ἱσ]τᾶν καὶ σ[υνάγειν] καὶ χορεύειν ṭ[ὴν ἑορ]τή).

32. *SEG* XXXIII 115 = *IG* II³ 1, 1002: 250/249 a.C. (AIO: https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII31/1002). Cf. Dontas, 1983; Parker, 2005, p. 434, n. 64; Mikalson, 2016, pp. 4-5 y 52.

33. Robertson, 1992, pp. 108-110; este autor propone que la ceremonia de salida de los efebos, en la que realizaban un sacrificio en la Acrópolis a Atenea Polias, Curótrofa y Pandroso, se llevaba a cabo en las Pananteneas, precisamente en esta ceremonia de *pannychis*. Los efebos cantaban el peán a la diosa y tomaban parte en la procesión en uniforme y coronados: Heliod., *Ethiop*. I 10. Robertson piensa que tal vez la nueva sacerdotisa entraba en el cargo justo antes de las Panateneas. Ver también Gvozdeva, 2016, pp. 43 y 46 que sugiere una procesión nocturna y la implicación de los efebos no solo con Aglauro sino con Pándroso y *Kourotrophos* (pasarían también por sus santuarios) en la víspera de la gran procesión panatenaica y en las panateneas anuales. Algo similar había propuesto Kerényi (1952 [1978], p. 56) quien supuso – aunque sin base documental – que en la víspera de las Panateneas se celebraban "*a mysterious basket-carrying*" denominado "Hersephoria" que desdobla y desvincula, por tanto, de las Arreforias de Esciroforión.

[= Cécrope]"; en el juicio y en la votación, realizada con piedras, participaron, según otras versiones, también las Cecrópidas.[34] La narración corre a cuenta de una anciana corneja y está dirigida a una joven ave, quizás una lechuza, el pájaro de la diosa. En ese relato está presente, pues, la admonición de una anciana a una joven, algo que sería propio de la educación de las jóvenes por las mayores al servicio de Atenea, activas en la formación de las niñas y muchachas en la acrópolis. Las aves representan, en este caso, a las mujeres que asisten el culto de Atenea, como el propio texto indica en boca de la corneja,[35] tanto jóvenes (la corneja dice que era joven cuando ocurrió todo, "una cría")[36] como mayores. Lo interesante es que es la noche (antes del amanecer)[37] el contexto de los relatos – entre los que está también el de la joven Corónide y Apolo –, con mención, asimismo, de la inspiración para la anciana corneja de las ninfas Trías, las tres adivinas identificadas con los guijarros mánticos (μαντικαὶ ψῆφοι) así denominados

34. Calímaco, fr. 260.25-6 Pf. (= fr. 70.10-11 Hollis). Cf. Hollis, 2009, pp. 96 (texto), 224-237 (comentario) y 412 (traducción). Para Zeus del voto judicial: García Quintela, en preparación (agradezco al autor el haber podido acceder a un borrador de este trabajo). En otras versiones también votaron las mujeres (Cecrópidas); se entiende así en la versión de Jenofonte que habla de los jueces "del entorno de Cécrope" (Xen., *Mem*. III 5, 10) y explícitamente se dice en Agustín que recoge de Varrón el voto de las mujeres: August., XVIII 9 y en el escolio a Arístides (13, 39-40): Dindorf, vol. 3, 60.5-12, 106.15. Apolodoro habla de inundación de llanura de *Thria* por Poseidón en esta disputa (Apollod., III 14, 1). Curiosamente en el poema de *Hécale* se mencionan también las Trías (fr. 74 Hollis), tres ninfas hijas de Zeus que realizan la adivinación por guijarros (*psephoi*) o piedras llamadas así y que se relacionan tanto con Apolo de Delfos (Luce, 2001) como con Atenea y la llanura triasia en el Ática: *Etym. Magnum* s.v. 'Θρίαι'. El paralelismo entre estas ninfas y las tres Cecrópidas unido a la votación de las mujeres y a la adivinación por medio de guijarros (adivinación que se vincula también con Atenea y la acrópolis: Guarducci, 1951) merecería ser explorada en otro trabajo. Para el paralelismo entre estas ninfas y las tres Cecropidas unido a la votación de las mujeres y a la adivinación por medio de guijarros (adivinación que se vincula también con Atenea y la acrópolis: Guarducci, 1951): Valdés, en prensa 2.

35. Fr. 65, lin. 3 (Monte Cala). Según la reconstrucción de Lloyd-Jones y Rea (1967, p. 136; seguido por Montes Cala, 1987, p. 170) podría leerse: «A ella (Atenea) yo la serví por largo tiempo». Ver próximamente: Valdés, en prensa 2.

36. No solo la juventud de la joven ave a la que se dirige la corneja sino que esta alude a su misma juventud en su narración (ἐγὼ τυτθὸς παρέ[ην γ]όνος: "yo era una cría": fr. 71 Montes Cala) cuando narra la cólera de Atenea al comunicarle la mala noticia de la falta de las Cecrópidas, como si la cólera dirigida contra ella fuera imagen del enfado de Atenea frente a las hijas de Cécrope por destapar la cesta, que lleva a las jóvenes infieles a suicidarse. Para el mito de la cesta confiada a las Cecrópidas: Eur., *Ion*. 267-274; Ps-Apollod., III 14, 6; Paus., I 18, 2. Para este mito: Burkert, 1998 [1966]; Kron, 1981, pp. 283-298; Brulé, 1987, pp. 68-79; Shapiro, 1995, pp. 39-48; Calame, 2010, pp. 465-466.

37. Fr. 74 Montes Cala y Hollis: "Así que hubo hablado el sueño se apoderó de ella, y también de la que escuchaba. Pero estuvieron dormidas no por mucho tiempo, pues al punto vino el helado rayar del alba" (trad. Montes Cala). Cf. Giuseppetti, 2016, p. 184. Para la noche de luna nueva como el momento del nacimiento de la diosa, celebrado en la *pannychis* previa a la procesión panatenaica: Catalin, 2017, pp. 180-181.

(*thriai*), que evocan a las piedras (*psephoi*) utilizadas también para las votaciones en los juicios como el de Cécrope y sus hijas en la disputa de Atenea y Poseidón.[38] En uno de los fragmentos, un tanto enigmático, de *Hécale*, en el que la anciana corneja impreca a la joven lechuza, o quizás, es, más bien, la propia Atenea la que maldice a la corneja (entonces jovencita) transmisora de la noticia funesta de la infidelidad de las Cecrópidas,[39] se señala: "ojalá hubieras muerto o danzado en coro por última vez (αἴ θ' ὄφελες θανέειν †ἢ πανύστατον† ὀρχήσασθαι)".[40] ἢ πανύστατον "por última vez" no se adapta al ritmo dactílico, por lo que ha dado lugar a numerosos debates entre los filólogos, pues además uno de los manuscritos (*recentiores*) de la Suda presenta la alternativa ἢ πανύχιον corregido por Naeke por παννύχον (toda la noche).[41] Esta posibilidad de coros "toda la noche", que casa con el ambiente nocturno del relato de las aves[42] es tremendamente interesante a la luz de la metáfora, ya comentada, de que los pájaros representarían a mujeres jóvenes y mayores al servicio de Atenea en la acrópolis, lugar del relato autóctono. La alusión a la danza en coro, supuestamente de jóvenes, y a la noche, bien en este pasaje si se acepta la restauración de Naeke, bien en el de los relatos de la anciana (ave) a la joven, entre los que se incluye la narración de la infidelidad de las Cecrópidas, de la autoctonía y de la disputa de Atenea y Poseidón, unida a la llegada de Atenea desde Palene[43] (donde vence a los gigantes), podría apuntar al contexto de una *pannychis* panatenaica. Este rito, relacionado de modo estrecho con las Cecrópidas, cerraría posiblemente un ciclo (o varios) de niñas y jóvenes, en un contexto iniciático prematrimonial que culminaba, para las jóvenes mayores (es decir, las que harían en la procesión de *kanephoroi*), con la unión conyugal en ciernes. Propio del rito de iniciación de los jóvenes es la muerte ritual, de la que es imagen el suicidio de las Cecrópidas, aunque el mito elabora también, posible-

38. *Supra* n. 34. Valdés, en prensa 2.

39. Esta es la teoría de Martínez, 2002.

40. Fr. 71 Monte Cala (trad. del mismo autor. Ver su comentario: Montes Cala, 1987, pp. 175-176). Este pasaje es mencionado en la *Suda* (137 Adler) que alude al baile de la lechuza (en Ateneo: Ath., 14, 629). Ver también Hollis, 2009, pp. 261-262.

41. ἢ πανύστατον en todos los manuscritos de la Suda excepto en el *cod. Coll. Corp. Christi Oxon.* 76 donde aparece ἢ πανύχιον, corregido por Naeke (1845, p. 243) por ή πάννυχον, seguido por Schneider (fr. 43) y Kapp (fr. 65). Ver Martínez, 2002, p. 194; Hollis, 2009, p. 261.

42. *Supra*, n. 37.

43. Fr. 70 Hollis; 66 Monte Cala, l. 12: aunque menciona la Pellene Aquea, como sugirió Jacoby (1954, vol. 1, p. 602), originariamente sería Palene de la Calcídica donde vence a los gigantes. Ver Montes Cala, 1987, p. 172; Hollis, 2009, pp. 236-237; Giuseppetti, 2016, pp. 184 y 189. Para el mito de la victoria sobre los gigantes y Palene (del Ática): Valdés, 2020a.

mente desde la Guerra del Peloponeso, la idea de sacrificio por la patria, voluntario o no, como el de las Jacíntidas.[44]

Volviendo a la inscripción de los efebos citada, en ella se añade un dato que podría mostrar el tipo de ritos, además de los coros (con canto y danza, que veremos en apartado siguiente y ya hemos reconocido en el texto de *Hécale*), que podrían encontrarse en esta celebración nocturna: una cena. Esta suposición no es en absoluto descabellada para la *pannychis* panatenaica, dado que, por otra parte, las Cecrópidas patrocinan, en otro contexto, una *deipnophoria* (llevar la cena), como se ve en un decreto del *genos* de los Salaminios,[45] en la fiesta de las Oscoforias,[46] ocasión también de ritos y coros (mixtos) de jóvenes.[47] En ese caso, el *aition* de la acción ritual narraba que las madres de los jóvenes que partieron a Creta con Teseo, llevaron la cena y "contaron *mythoi*", relatos míticos.[48] Esto es ciertamente indicativo, en primer lugar de la implicación de las Cecrópidas en los ritos de paso de los jóvenes, como pudieron ser los de la *pannychis* acropolitana; pero también, es un indicio de la relación, ya comentada, no solo entre las Cecrópidas y los jóvenes, sino entre estas heroínas y las madres en su papel curotrófico y maternal que comportaba, precisamente, la transmisión oral del relato educativo (y preventivo, en el caso de las Cecrópidas infieles), con narraciones de los mitos de Atenas que conformaban parte de la memoria cultural, anclada en el espacio y tiempo ritual (actualizados a través de una "performance" ritual), de la ciudad y en el que las mujeres (madres y ancianas) tienen

44. Jacíntidas como imágenes del sacrificio por la patria: Fanodemo, *FGrH* 325 F 4. Cf. Shapiro, 1995, pp. 40-42; Kron, 1999. Suicidio de Aglauro no como consecuencia de la desobediencia sino para la salvación de la ciudad en la guerra con Eumolpo: Filócoro, *FGrH* 328 F 105. Algunos autores, como Parker (2005, p. 434), piensan que es una versión tardía (del s. IV a.C.), elaborada a partir del sacrificio de las Eréctidas. Sin embargo, para Sourvinou-Inwood (2011, p. 40), sería la versión más antigua (también en Sebillotte Cuchet, 2012, pp. 279-283). Posiblemente elaborado durante la guerra del Peloponeso: Valdés, 2023.

45. En las *Deipnophoria* de las Oscoforias aparecen mencionadas junto con Aglauro, Curótrofa y Pándroso como se ve en la inscripción del *genos* de los Salaminios: *SEG* XXI 527, ll. 12, 45-46.

46. *Deipnophoria* (también presente en las Oscoforias: Filócoro *FGrH* 328 F 183, Anecd. Bekk, I, 239, 7); Hsch., s.v. δειπνοφόροι (Hyperid. *ap*. Harp. 52,23): se cita un discurso de Hiperides (contra Demeas), en el que se habla de las *deipnophoroi* como las madres que llevan la cena a los jóvenes (en Oscoforias) al templo de Atenea. No hay que olvidar que también las jóvenes (en el caso de *arrephoroi*: ver n. 30) estaban viviendo en otro templo de Atenea (en la Acrópolis).

47. Dionisio de Halicarnaso dice que los romanos no tomaron de los griegos "vigilias nocturnas (διαπαννυχισμοί) de hombres con mujeres en templos": Dion. Hal., II 19, 2. Coros mixtos: Budelmann & Power, 2015, pp. 253, 273. Ver n. 29.

48. Demón *FGrH* 327 F 6 (Plut., *Thes.* 23: μῦθοι λέγονται); μυστικὸν λόγον en *Anecd. Bekk.* I 239, 7; Filócoro *FGrH* 328 F 183.

un papel central.[49] En este sentido, también las madres en la acrópolis y las mujeres maduras, al servicio de la diosa, desempeñarían un papel muy activo en la transmisión de los mitos, y específicamente en el de la autoctonía.[50] Esto se ve en la citada obra de *Hécal*e de Calímaco, donde es la anciana corneja la que cuenta el relato a una joven ave, o en el *Ión* de Eurípides en la narración de la reina Creúsa al joven Ión.[51] Estas narraciones irían destinadas a las jóvenes en distintos ritos acropolitanos, como en la elaboración/bordado del *peplos*, donde "se relataba" la victoria de Atenea (sobre los gigantes),[52] pero también, posiblemente en otros ritos de este espacio, como, entre ellos, la *pannychis* panatenaica de jóvenes.

Otro indicador indirecto de que en esta celebración nocturna de las Panateneas se preparaba una cena (para los jóvenes), como en las Oscoforias, al amparo de las heroínas Cecrópidas, acompañada, además, probablemente por el papel curotrófico y narrativo de las madres, es la referencia a un banquete (*kopis*) referido a las Jacintias espartanas que Mikalson ha equiparado con las Panateneas.[53] La entrada *plakis* (pequeño lecho) del léxico de Hesiquio,[54] usado para las Panateneas, podría ser otro indicio de esta cena. Por último, la alusión en la inscripción de Aglauro, al "adorno de la mesa" apuntaría a la misma realidad.[55]

En este contexto, la referencia en *Helena* de Eurípides a las Jacintias espartanas podría leerse también como un eco de la celebración similar de las jóvenes en sus coros y fiesta nocturnas en la acrópolis en honor a Palas (epíteto de Atenea en la acrópolis), en la *pannychis* panatenaica:

---

49. Valdés, en prensa 1. Ver para la transmisión de la memoria cultural en relación con el mito de Teseo: Calame, 2006, esp. pp. 143-194; Cassel, 2020. Para madres, ancianas y nodrizas como transmisoras de saber tradicional (también vinculado al tejido): Heath, 2011; Karanika, 2014; Valdés, en prensa 1; Valderrábano, en prensa.

50. Valdés, en prensa 1.

51. Eur., *Ión*, 260-274.

52. Ver n. 10. Para Tejido y relato: ver n. 49.

53. Mikalson, 1976, p. 152 con n. 38 (la equipara con la *pannychis* panatenaica). *Kopis* como un tipo de cuchillo: Ath., 138 E-F y 140 A. Para *kopis* en las Jacintias: Moreno Conde, 2008, pp. 28-31; Fornis, 2016, pp. 118-119. Para el paralelismo entre Jacintias-Panatenea: Brulé, 1992.

54. Hsch. s.v. πλακίς· κλινίδιον κατεσκευασμένον ἐξ ἀνθῶν, (ἐν) τῇ ἑορτῇ τῶν Παναθηναίων. El pequeño lecho hecho de flores, recuerda los banquetes llamados "*kopis*", banquete rústico en medio del follaje de las Jacintias: Mikalson, 1976, p. 152, n. 38.

55. Ver *supra* n. 32.

> "Acaso allí, a la orilla del río o ante el templo de Palas (ναοῦ Παλλάδος), encuentres a las vírgenes Leucípides, y te unas a los cantos y a las danzas en el festín nocturno de Jacinto (ξυνελθοῦσα χοροῖς ἢ κώμοις Ὑακίνθου νύχιον) […]".[56]

Algo similar podría ocurrir en los versos finales de *Lisístrata* donde se hace alusión al dios de Amiclas y a la diosa Calcíeco. Bierl ha puesto de manifiesto la intertextualidad con los coros de Alcmán y la relación asimismo con la situación de la comedia en la que las mujeres (y ancianas) vuelven, por la huelga de sexo, a ser *parthenoi* y los hombres (y ancianos), efebos. El coro, de hecho, menciona justo antes del pasaje que recuerda los coros de Esparta, el peán y la victoria que anuncian el matrimonio y la reconciliación.[57]

Precisamente, las jóvenes, hijas de Erecteo, en el mito, las Eréctidas, son llamadas Jacíntidas.[58] Estas heroínas son similares a las Cecrópidas, con las que se entrelazan, y serán imágenes de las jóvenes que mueren, como las Cecrópidas,[59] en este caso por la patria, bien, ofrecidas por su padre, Erecteo y su madre, Praxitea, bien,

56. Eur., *Hel.* 1465-1470 (trad. C. García Gual).

57. Peán y victoria: Ar., *Lys.* 1291-1294. Coros de espartanas también en *Lisístrata* en honor de Apolo Amicleo y Atenea Calcíeco: Ar., *Lys.* 1296-1315: "Deja el delicioso Taigeto y ven, ven Musa laconia a cantar la gloria de nuestro respetado dios de Amidas y a la reina Calcieco y a los ilustres Tindáridas que a orillas del Eurotas retozan. Vamos, un paso; vamos, vamos, salta ligera, cantemos un himeneo a Esparta, donde gustan los divinos coros y el estruendo que producen los pies; donde como potros las mozas junto al Eurotas brincan, elevando con sus pies espesa polvareda agitan sus cabelleras como bacantes que agitan el tirso y danzan. Al frente, la hija de Leda, preciosa y casta corego" (trad. L.M. Macía Aparicio). Cf. Budelmann & Power, 2015, p. 282. Bierl (2011; 2012) resalta la intertextualidad con Alcmán y enfatiza en este y otros trabajos (2009, esp. pp. 1-18) el papel ritual de los coros de las obras teatrales. Este autor señala que en *Lisístrata* las mujeres vuelven al estado de jóvenes *parthenoi* (2011, p. 419; 2012, p. 265) y relaciona el texto también, entre otras fiestas, con las Panateneas donde los jóvenes se presentan para el matrimonio (2011, p. 420; 2012, pp. 276 y 278); en la obra los viejos se vuelven como efebos (2011, p. 421; 2012, p. 265). Desde esta interesante perspectiva, la interacción entre el semicoro de viejos y viejas podría ser, en mi opinión, una imagen de los coros acropolitanos de la *pannychis* donde es posible que participaran también ancianos (ver nn. 27 y 70). Las alusiones al ruido de los pies (*Lys.* 1307, 1310, 1316-1317) puede ponerse en relación tanto con las danzas espartanas (Bierl, 2012, p. 278) como, en mi opinión, con la posible danza pírrica (femenina) de la *pannychis* panatenaica: ver *infra* en texto.

58. Para Jacíntidas: Mikalson, 1976; Kearns, 1989, pp. 59-63, 201-202; Larson, 1995, pp. 102, 122-123; Kron, 1999, p. 78; Valdés, 2020a, p. 237 con nn. 883-884. El *Erecteo* de Eurípides alude a un sacrificio anual a estas heroínas y un santuario en la ciudad: fr. 65 (Austin = 370 Collard-Cropp), ll. 78-88 (también ofrenda de sacrificios preliminares a la batalla). Ofrendas purificatorias (*katharmon*) a estas heroínas, posiblemente anuales en el código de Nicómaco: Gawlinski, 2007, pp. 47 y 53 (B, l. 17). Como imágenes del sacrificio por la patria: ver n. 44.

59. Creúsa, una Eréctida, cuenta la historia de las hijas de Cécrope en el *Ión*: Eur., *Ion*, 272-274. Ver n. 44. Para Cecrópidas: Valdés, 2023. Para el morir por la patria en el *Erecteo* de Eurípides: Maresca, 2016.

voluntariamente,[60] para salvación de la ciudad, mito elaborado o realzado de modo especial probablemente durante la guerra del Peloponeso. En la obra de Eurípides, *Erecteo*, se habla de los coros de jóvenes en relación con estas figuras míticas que recibían culto en Atenas y que, tal vez, podrían reflejar, de nuevo, los coros de jóvenes de la *pannychis* panatenaica:

> τοῖς ἐμοῖς ἀστο[ῖς λέγ]ω ἐνιαυσίαις σφας μὴ λελησμ[ένους] χρόνωι θυσίαισι ̣τιμᾶν καὶ σφαγαῖσι [βουκ]̣τόνοις κοσμοῦ[ντας ἱ]εροῖς παρθένων [χορεύ]μασιν.
>
> "Instruyo a mis ciudadanos para que los honren – sin olvidarlo nunca – con sacrificios anuales y degüellos de (bueyes), adornando estos rituales con danzas sagradas de doncellas".[61]

Pasamos, con ello, después de haber visto el papel de las míticas Cecrópidas y Eréctidas o Jacíntidas en esta celebración nocturna en la que posiblemente se narraban relatos por parte de las madres y en la que habría una "cena", a los coros, a su financiación y a la posibilidad de una mímesis de la diosa en ellos, en concreto, en la danza pírrica.

2. Los coros y la victoria de Atenea sobre los gigantes: ¿una mímesis de la diosa?

En Atenas no hay evidencia de que los coros femeninos de determinados rituales, que generalmente parece que eran financiados de forma "privada", fueran costeados por la *polis*.[62] Sin embargo, la alusión en la inscripción citada de las Pequeñas Panateneas (lin. 54-60) a la financiación también de la *pannychis*,[63] podría llevar a pensar que las actividades rituales, fundamentalmente los coros nocturnos de jóvenes (también de las muchachas), contarían con presupuesto público de la ciudad para que pudieran llevarse a cabo.

Además de los textos mencionados más arriba que aluden a los coros, se puede ver en las *Tesmoforiantes* de Aristófanes una alusión a estas danzas nocturnas, en este caso con referencia a las de las muchachas *parthenoi* "que no conocen el yugo", lo que

60. Ver n. 44.
61. Fr. 370 (Collard-Cropp), ll. 77-80. Se habla de coros de jóvenes y de viejos al inicio del mismo fragmento (fr. 370, ll. 1-10) como veremos más adelante (n. 70).
62. Budelmann & Power, 2015, p. 268. Para *Arkteia*: Parker, 2005, pp. 233-234.
63. Ver *supra* inscripción en n. 32.

sin duda evoca la denominación de las Jacíntidas como "*zeugos triparthenon*" en el *Erecteo* de Eurípides[64] y remite a la realidad de estas jóvenes antes del matrimonio[65] al que se inician por una muerte ritual. El texto de *Tesmoforiantes* indica:

> Παλλάδα τὴν φιλόχορον ἐμοὶ
> δεῦρο καλεῖν νόμος εἰς χορόν,
> παρθένον ἄζυγα κούρην,
> ἣ πόλιν ἡμετέραν ἔχει
> καὶ κράτος φανερὸν μόνη
> κληδοῦχός τε καλεῖται.

> "A Palas que ama las danzas suelo llamar aquí al corro, a la joven virgen que no conoce el yugo, la dueña de nuestra ciudad, la única que tiene un poder manifiesto y a la que llamamos dueña de las llaves".[66]

Pero, sin duda, la alusión más clara a esos coros juveniles la encontramos en los *Heráclidas* de Eurípides:

> ἐπεί σοι πολύθυτος ἀεὶ τιμὰ κραίνεται, οὐδὲ λάθει μηνῶν φθινὰς ἁμέρα, νέων τ᾽ἀοιδαὶ χορῶν τε μολπαί. ἀνεμόεντι δ᾽ἐπ᾽ὄχθῳ ὀλολύγματα παννυχίοις ὑπὸ παρθένων ἰαχεῖ ποδῶν κρότοισιν.

> "Porque en tu honor se cumple sin cesar un culto de muchos sacrificios, y no se olvida el día último de los meses, ni los cantos de los jóvenes (*neoi*) ni las canciones de los coros. Sobre la colina ventosa resuenan gritos femeninos entre el repiqueteo, de toda una noche, marcado por los pies de las doncellas".[67]

Precisamente a la colina ventosa se refiere también el *Erecteo* de Eurípides, no en el pasaje ya citado de las Jacíntidas, sino en uno anterior del mismo fragmento. Es un pasaje en el que se recuerdan también los coros de las jóvenes *parthenoi* y se mencio-

---

64. Fr. 357 Collard-Cropp: "Un yugo de tres chicas jóvenes", en alusión a una boda convertida en sacrificio, señalando la muerte conjunta de las tres hijas de los reyes. Cf. Calame, 2011, p. 5. El yugo es tanto símbolo de matrimonio como de muerte y la *azeugos* es la que aún no se ha desposado, pero está cercana a su boda.

65. Imagen del matrimonio como una tierra labrada (con yunta de bueyes) en la fórmula legal del matrimonio: "Te entrego a mi hija para la siembra de hijos legítimos" (Men., *Mis*. 444-445; *Pc*. 1013; *Sam*. 727; *Dysc*. 842); Morales Ortiz, 2007, pp. 139-141. Yugo matrimonial en Eur., *Med*. 242.

66. Ar., *Thesm*. 1138-1142. Trad. L.M. Macía Aparicio. Para este pasaje ver Bierl, 2009, pp. 129-130.

67. Eur., *Heracl*. 777-784. Trad. J.A. López Férez.

nan, asimismo, a los ancianos, algo que quizás tiene relevancia en este contexto. No suele ser infrecuente, el "enfrentamiento" en los coros de jóvenes y ancianos y la participación también de estos,[68] como se sabe que ocurría, por ejemplo, en otro contexto de ritos juveniles como los del santuario de Palene dedicado, también, a Palas Atenea.[69] De este modo, además de la participación de *neoi* y *parthenoi* en sus coros y competiciones de danza y musicales, no puede descartarse tampoco, por una parte, como veíamos más arriba, la asistencia de las madres y mujeres maduras (ancianas), con un papel en el relato educativo, y por otro, la presencia de los ancianos. El texto dice así:

(Xo.)
..]ῳσι τάχα [.............. ἐ]πọίησε πᾶν
..]ει Χάρων.[
τί]ς ἆμ πρὸς ἀγμοῖς Παλλάδος σταθεὶς ποδὶ
κ]ῆρυξ γένοιτ᾽ ἂν τῶν κατὰ στρατόν, φίλοι;

[]ῆ̣ ποτ᾽ ἀνὰ πόλιν ἀλαλαῖς ἰὴ παιὰν
κ]αλλίνικον βοάσω μέλος.̣ἵνα λαβόμενος
ἔρ].γον γεραιᾶς χερὸς Λίβυος ..ạεντος
λω]τοῦ κιθάριδος βοαῖς ....ε
..].ι τροχαλὸς ἑπομέναις; ἆ̣ρα νέα γέροντι
κοι].νώσεται χοροῦ παρθένος;

"(Líder del coro o Praxitea): ¿Quién ha estado junto a los acantilados de Pallas, amigos míos, y puede ser nuestro heraldo de cómo están las cosas con el ejército?
(Coro): Cantaré siempre por la ciudad el glorioso canto de la victoria clamando Ie peán, retomando la tarea de mi envejecida mano. La flauta (de loto) libia sonando a los clamores de la cítara... rodando junto a (¿con?) .... ¿Siguiendo? ¿Compartirá la joven con el anciano en la danza?".[70]

En este contexto de necesidad de victoria contra el enemigo, se recuerdan los coros y el canto de victoria, el peán, que en la acrópolis no cantaban los ancianos, sino los *neoi* en la fiesta nocturna.[71] La victoria que se celebraba con danzas y cantos en coros en la acrópolis durante la *pannychis* de las Panateneas, como ya se ha comentado, era la victoria de Atenea sobre los gigantes (sin descartar otros relatos como el

68. Ver n. 29.
69. Ath., 6, 234 f-235a. Cf. Valdés, 2020b y c.
70. Fr. 65 Austin = 370 Collard-Cropp, ll. 1-10. Trad. basada en la de Collard-Cropp.
71. Ver nn. 5 y 33.

de la autoctonía, la victoria sobre Poseidón o su nacimiento), lo que la diosa celebró con la danza pírrica. Esta danza también la bailó en el momento de nacer,[72] lo que sería igualmente apropiado para esta fiesta en la que, para algunos, se celebraba el natalicio de la diosa.[73] Podemos conjeturar que la victoria sobre los gigantes, representada también en la iconografía de los vasos panatenaicos,[74] formaría parte junto con otros relatos de autoctonía como los señalados de Erictonio y las Cecrópidas, vinculados a la victoria de la diosa (como el de la competición con Poseidón), de las narraciones de esa noche, pero quizás también de la propia "performance" ritual de los jóvenes. Sea como fuera la victoria (Nike), que recibía junto con Polias una parte del sacrificio panatenaico,[75] está muy presente en esa noche, tanto en el peán como en el coro de muchachas. Por eso no es descabellado pensar en la posibilidad de un coro/danza que conmemorara esa victoria y la representara a través de la música y el baile. De hecho, se sabe que una de las competiciones centrales de la fiesta panatenaica era la danza pírrica de los jóvenes, solo para ciudadanos organizados por clases de edad (niños, *neoi* y adultos),[76] que se realizaba anualmente y no solo en la celebración pentetérica, y que quizás precedía o iría a continuación – como la *lampadodromia*, también anual –[77] de la *pannychis* de la acrópolis (como preludio o colofón de estos actos y del canto del peán). Si hipotéticamente la danza pírrica de jóvenes (*neoi*) se

72. Luc., *DDeor.* 8. Cf. Borthwick, 1970, p. 319; Ceccarelli, 1998, pp. 27-30; Angiolillo, 2015, pp. 121-122. Para los mitos sobre el origen de la danza pírrica: Goulaki-Voutira, 1996.

73. Ver nn. 12 y 37.

74. Kyle, 1996, pp. 118-119.

75. *IG* II^2 334, ll. 46-47.

76. Pl., *Leg.* 815a; Ar., *Nu.* 988-989 y escolio; Ar., *Lys.* 21, 1-4; Is., 5, 36f. Cf. Kyle, 2015, p. 157. Se discute si las competiciones eran tribales o no. Cree que no lo eran: Ceccarelli, 1998, pp. 33-34 y 2004, pp. 91-117. Sí lo eran: Shear, 2003, p. 90. Hay danza pírrica, parece, en otros cultos y fiestas del Ática, como en las de fiestas de Artemis Tauropolos en Halai Araphenides: Ceccarelli, 1998, pp. 83-84; también en fiestas de Dioniso: Ceccarelli, 1998, pp. 37-52, 67-82, 87-89; *contra* Shear, 2001, p. 325, n. 412. Ver también para la danza pírrica en las Panateneas: Pinney, 1988, pp. 468-470; Neils, 1994; Goulaki-Voutira, 1996; Ceccarelli, 1998, pp. 27-30; Reed, 1998, pp. 22-30; Hurwit, 1999, p. 44; Shear, 2001, pp. 107-108 y 323-329; Ceccarelli, 2004, pp. 93-99.

77. La *lampadodromia* no formaba parte del *agon gymnicus*; el ritual posiblemente precedía la procesión y quizás también la *pannychis* nocturna previa a la *pompe*. La carrera de antorchas se realizaba por tribus clisténicas y era solo para ciudadanos, jóvenes que se entrenaban para ser hoplitas: Kyle, 1992, pp. 94-96; Neils, 1992, núm. 49-50; *IG* II^2 3019. Dirigido por el arconte rey: Arist., *Ath.* 57, 1; Poll., 8, 90. Cf. Shear, 2001, pp. 335-339. Realizada en la fiesta pentetérica y posiblemente también anual: Parker, 2005, p. 268, n. 69. Según Parker (2005, p. 257) tuvo que realizarse temprano el 28 de Hecatombeón antes de la procesión (para que el fuego del gran altar de la acrópolis estuviera encendido). Según Gvozdeva (2016) se realizaba la noche del 27 antes de la *pannychis*.

realizaba a continuación de la *pannychis*, tal vez se llevaba a cabo, entonces, justo antes del inicio de procesión panatenaica en el ágora.[78]

No es descabellado tampoco pensar en la posibilidad, en este contexto, de una danza pírrica femenina de las jóvenes imitando a la diosa Atenea, en este caso con ocasión de la celebración nocturna sobre la misma acrópolis. Esta posibilidad puede inferirse de la representación iconográfica de una *performance* de danza pírrica femenina en imitación de Atenea en la cerámica ática del s. V a.C. (420 aprox.).[79] Estas representaciones que hemos relacionado, en otro lugar, con los ritos del santuario de Atenea en Palene,[80] en el corazón del territorio del Ática (la Mesogea), podrían vincularse también con la acrópolis en la *pannychis* panatenaica, sin ser incompatible con la citada hipótesis, como ya apuntábamos en ese artículo.[81] En Palene, lugar que evoca a los gigantes de la Calcídica, de Palene o Flegra[82] y de donde proceden además, en el Ática, los Palántidas, hijos de Palas (hermano de Egeo e hijo de Pandión),[83] caracterizados como gigantes, se celebraría asimismo la victoria de Atenea (y de Heracles, en este contexto) sobre estas figuras míticas, con ritos de jóvenes, *neoi*, y de

78. Danza en vasos arcaicos delante de un Hermes que es probablemente el Hermes situado en el Cerámico, en la esquina noroeste del ágora, cerca de donde se organizaba la procesión panatenaica: Poursat, 1968, pp. 557-558. En cualquier caso, el lugar de la danza y las competiciones de esta danza (que pudo darse quizás en distintos momentos durante la fiesta) pudieron cambiar a lo largo del tiempo. Existe una noticia en Aristóteles (Arist., *Ath.Pol.* 42) que señala que los efebos en asamblea al inicio del segundo año tienen que demostrar habilidades en ejercicios militares en el teatro y en esa ocasión recibían del estado el escudo y la lanza; es posible que entre estos ejercicios se ejecutara una danza pírrica como supone Angiolillo (2015, pp. 132-133), a partir de un fragmento de Aristoxeno (fr. 103 Wehrli). Esta ejecución de los efebos podría coincidir, quizás, con este acto de las Panateneas.

79. Ceccarelli 1998, p. 66. Cuatro cráteras: una de Nauplia (*ARV*² 1125.18: Ceccarelli, 1998, tav. XII.3; Beazley archive 214879); crátera de Viena (Kunsthistorisches Museum, 732, *ARV*² 1190.30: Ceccarelli 1998, no. 41, Tav. XII.1, 65-66; Beazley Archive 215764); crátera ex Cancello, coll. Spinelli, of the Pothos Painter (*ARV*² 1190: Ceccarelli, 1998, no. 42; tav. XII.2); crátera de figuras rojas de Londres (London, Market, Sotheby's: Ceccarelli, 1998, no. 73, tav. XII.4; Beazley Archive 20358). Una mujer joven vestida como Atenea también aparece en un esquifo de Leningrado (1652: Ceccarelli, 1998, Tav. XIII.1 and 2, no. 45) del 400 a.C.

80. Valdés, 2020b.

81. Valdés, 2020b, p. 15.

82. Boardman, 1972, p. 66. En Hdt., VII 123 y Apollod., I 6, 1-2, Palene es otro nombre para Flegra (Aesch., *Eum.* 295; Eur., *Ion* 988; Ar., *Av.* 823-825), morada originaria de los gigantes. Palene es el nombre también de una hija del gigante Alcioneo (Suda, s.v. 'Παλλήνη' y 'Ἀλκυονίδες ἡμέραι') quien tenía otra hija conocida con el nombre de Asterie. No olvidemos que Asterio es el gigante abatido por Erictonio (o Atenea) en las Panateneas: Sch. Aristid., I 362 = Dindorf III, p. 323 = Jebb 189.4 = Arist., *Peplos*, fr. 637 Rose.

83. Soph., fr. 24* Radt.; Plut., *Thes.* 3, 5 and 13 (tomado de Filócoro, *FGrH* 328 F 108; Harding, 2008, pp. 54-55). Ver Kearns, 1989, p. 191.

muchachas.[84] Estos ritos serían previos a una probable procesión hacia la acrópolis de Atenas, como la protagonizada en la anécdota de Pisístrato y de Fíe, por un joven (*neos*) que representaría a Heracles y una *parthenos* vestida y armada como Atenea en carro.[85] Según Polieno esta procesión no tuvo lugar en la segunda entrada del tirano, como afirman Heródoto y Aristóteles, sino en la tercera, justo después de la batalla de Palene como hemos señalado en algunos trabajos.[86]

De hecho, en la referencia en los *Heráclidas* de Eurípides a los coros nocturnos de la *pannychis* panatenenaica en la acrópolis ya citada[87] – obra, por otra parte, en la que se recuerdan también los ritos de Palene con la participación de jóvenes y ancianos, del mismo modo que se hace en el relato de la anciana corneja en *Hécale* –[88] se alude, como ya se ha indicado, a "la colina ventosa" donde "resuenan gritos femeninos entre el repiqueteo, de toda una noche, marcado por los pies de las doncellas" (ἀνεμόεντι δ᾽ἐπ᾽ὄχθῳ ὀλολύγματα παννυχίοις ὑπὸ παρθένων ἰαχεῖ ποδῶν κρότοισιν).[89]

La alusión a los pies y al repiqueteo podría evocar la danza pírrica que la diosa bailó al nacer y al vencer a los gigantes, temas, por otro lado, conmemorados en esta ocasión. Precisamente un pasaje de las *Euménides* de Esquilo recuerda ambos acontecimientos con una alusión enigmática a los pies de la diosa[90] que Borthwick interpreta como referida a la danza pírrica, pues *Tritogeneia* (la diosa que nace en Libia) es conocida también, según el escolio a un pasaje de Aristófanes sobre la danza pírrica, como un tipo de baile en armas.[91] Dice así el pasaje de las *Euménides*:

> ἀλλ᾽ εἴτε χώρας ἐν τόποις Λιβυστικοῖς,Τρίτωνος ἀμφὶ χεῦμα γενεθλίου πόρου, τίθησιν ὀρθὸν ἢ κατηρεφῆ πόδα, φίλοις ἀρήγουσ᾽, εἴτε Φλεγραίαν πλάκα θρασὺς ταγοῦχος ὡς ἀνὴρ ἐπισκοπεῖ, ἔλθοι – κλύει δὲ καὶ πρόσωθεν ὢν θεός – ὅπως γένοιτο τῶνδ᾽ ἐμοὶ λυτήριος.

---

84. Valdés, 2020b y c. Culto a Heracles en el entorno: en Palene: Luc., *Dial.D.* 7. En Gargueto: Steph. Byz., s.v. 'Γαργηττός'; Strabo, VIII 377.

85. Arist., *Ath.Pol.* 14, 4; Hdt., I 60; Clidemo *FGrH* 323 F 15. Episodio relacionado con Heracles: Vian, 1952, p. 273; Boardman, 1972; Ferrari, 1994-1995, p. 225; Valdés, 2020b, p. 9 con n. 36 (con bibliografía adicional).

86. Polyaen., *Strat.* I 21, 1. Cf. Valdés, 2020b, pp. 9-10 y 2020c, p. 176.

87. Ver *supra* n. 67.

88. Eur., *Heracl.* 848-849 y 1031. Cf. Wilkins, 1990, pp. 239-339; Valdés, 2020c. Mención de Palene en *Hécale*: ver n. 43.

89. Ver *supra* en texto y n. 67.

90. Aesch., *Eum.* 292-296. Ver Borthwick, 1969, esp. pp. 386, 389; Shear, 2001, p. 30.

91. Escolio a Ar., *Nu.* 989c: [Τριττογένειά Tr[2]] ἐστιν εἶδος ὀρχήσεως, ἣ καλεῖται ἐνόπλιος (Tritogeneia es un tipo de danza que llaman en armas). Cf. Borthwick, 1969, p 386. Repiqueteo de pies también en el aludido pasaje de *Lisístrata*: ver n. 57.

> "Si, en parajes de Libia, próxima a la corriente del Tritón, lugar de su nacimiento, levanta su pie de forma visible, o invisible por estar acudiendo en socorro de sus amigos, o, si, cual héroe esforzado que es jefe, está inspeccionando la llanura de Flegra, ya que me oye incluso de lejos por ser una diosa, ique venga aquí, para que me libere de mis penas!".[92]

Platón en *Leyes* hace referencia precisamente a la importancia de ejecutar la danza armada por parte de los jóvenes, pero también de las jóvenes, como habría hecho la misma diosa y en imitación (*mimesis*) de ella.[93] Así, el filósofo indica mencionando la danza coral en honor de "la Virgen (*kore*) y Señora" que evoca en cierto modo la fiesta principal panatenaica, lo siguiente:

> "Por nuestra parte, la virgen y señora (κόρη καὶ δέσποινα), contenta con el juego de la danza coral, no creyó que debiera jugar con manos vacías, sino que, vestida con armadura completa, debía ejecutar así la danza, lo que sería totalmente conveniente que imitaran los jóvenes y las jóvenes (μιμεῖσθαι πρέπον ἂν εἴη κόρους τε ἅμα καὶ κόρας), cuando honran la gracia que les ha hecho la diosa tanto para el uso bélico como para las fiestas. Todos los niños, desde la más tierna infancia y mientras no vayan aún a la guerra, deberían llevar armas y caballos en todas las ocasiones en que hacen desfiles y procesiones para cada uno de los dioses, ejecutando en danza y en marcha, más rápidamente ellos, más lentas ellas, las súplicas a los dioses y a los hijos de dioses. Los certámenes y también las competiciones preliminares, si deben hacerse por algo, no por otra cosa que por esto. En efecto, son útiles en paz y en guerra para la sociedad y las casas particulares".[94]

De este modo se podría deducir que la *pannychis* comportaba además de una cena, los relatos de madres y el peán masculino, una danza pírrica femenina que formaría parte de la actividad coral de las jóvenes en la que estaban presentes también los gritos rituales (*ololygmata*).[95] Estos actos irían precedidos o seguidos (en la madrugada), probablemente por la *lampadedromia* y por la danza pírrica masculina, quizás, esta última, en relación con la organización de la procesión en el Cerámico y

92. Ver referencia en n. 90. Trad. de B. Perea Morales. Para la danza pírrica, vinculada con los ritos de paso de pubertad, en relación con Atenea, la acrópolis y las Panateneas ver también Bierl, 2009, pp. 207-219.

93. Pl., *Leg*. VII 796b-815a. Ver Borthwick, 1970, pp. 327-330; Wheeler 1982, p. 1. Hoplomachia ligada a la joven doncella Pallas: Vickers, 2016, p. 42; Valdés, 2020b, pp. 5-9.

94. Platón en nota anterior. También referencia a ese "uso de armas" en mujeres en Pl., *Leg*. VII 794c-d. Se alude a la danza pírrica también en Pl., *Cra*. 406d-407a, en relación con la etimología de *Pallas*, epíteto con el que se veneraba a Atenea en la Acrópolis también. Ver Angiolillo, 2015, p. 132, quien señala que Sócrates afirmó que "quien honra a los dioses con danzas será mejor en la guerra" (Ath., 628f).

95. Ver n. 17.

en el ágora. Esta posible danza pírrica femenina, imitando a Atenea,[96] podría haber estado organizada en forma de concursos, como podría inferirse por las imágenes, y se produciría en un espacio público, la acrópolis, pero en un contexto o ambiente más "privado" y/o más "escondido" a la mirada general de la población, visible, en la noche, solo a un público selecto y reducido.[97] Esto no sería algo completamente excepcional pues también pudieron darse este tipo de concursos y danzas corales (armadas) femeninas en Palene y en otros espacios,[98] como quizás en Halai Araphenides en los ritos de Ártemis Tauropolia, en honor a Ártemis.[99] Allí se documentan coros femeninos,[100] vinculados también a una *pannychis*[101] en ritos en los que tienen el protagonismo las jóvenes, pero en los que participan también mujeres adultas, como se pone de manifiesto en el *Epitrepontes* (*El arbitraje*) de Menandro.[102] En la fiesta de Tauropolia de Halai parece que se documenta una pírrica masculina de jóvenes[103] y algunos autores han propuesto la existencia también de una pírrica femenina.[104]

Pasamos con ello a la posible conexión entre Palene – donde probablemente también tenía lugar una pírrica femenina –[105] y la acrópolis a través de un posible *komos* o procesión informal previa a la *pannychis* panatenaica.

3. De Palene a Atenas: ¿*Komos* hacia la acrópolis?

En este último apartado vamos a indagar la posibilidad de que previa a la *pannychis* nocturna celebrada, según parece, la víspera de la gran procesión y de los sacrificios

96. También la sacerdotisa de Atenea en Atenas imitaba a la diosa en un ritual en el que se vestía como ella: Paroemiogr. Suppl. I 65. Cf. Valdés, 2020b, p. 13.

97. Existiría cierta "privacidad" (aunque con público), de danzas y coros femeninos. Ver para este tema: Budelmann & Power, 2015.

98. En el contexto de simposio: Goulaki-Voutira, 1996; Osborne, 2018, pp. 164-167 y 183-187. Pero también en contexto ritual: Angiolillo 2015, esp. pp. 131 and 134. Ver Valdés, 2020b, pp. 12-13.

99. Para estos ritos: Parker, 2005, p. 166; Brathellou, 2012. Para danza pírrica femenina: Poursat, 1968, pp. 586-609; Ceccarelli, 1998, pp. 60-64, esp. 62-63; Angiolillo, 2015. En relación con Atenea: ver n. 79.

100. Men., *Epit*. 477-478; 1120. Cf. Brathellou, 2012, p. 167; Budelmann & Power, 2015, pp. 36-37.

101. *Pannychis* en Menandro: Men., *Epit*. 452 y 474. Cf. Brathellou, 2012, pp. 167-168.

102. Jóvenes no casadas: Men., *Epit.* 477. Mujeres casadas: Men., *Epit*. 474 y 482. Cf. Brathellou, 2012, p. 167. Como señala esta autora, sin embargo, "su descripción se centra en las actividades de las niñas y crea la impresión de que ellas eran las protagonistas de la *pannychis*, mientras que el papel de las mujeres casadas era periférico".

103. Poursat, 1968, p. 608, con precaución; Ceccarelli, 1998, p. 83; Brathellou, 2012, p. 162.

104. Poursat, 1968, pp. 608-609, seguido por Brulé, 1987, pp. 313 y 315. Brathellou (2012, p. 163, n. 53) señala que no se puede descartar, pero con precaución. Para danza pírrica femenina ver n. 99.

105. Valdés, 2020b, pp. 12-16.

panatenaicos,[106] se produjera una procesión informal (un *komos*) hasta la acrópolis con los jóvenes que iban a participar en la fiesta nocturna, sin descuidar, como ya hemos visto, la presencia de mujeres adultas (las madres que participarían también en la celebración nocturna) y otros espectadores, como ancianos/as. Esta posibilidad deriva de algunos escasos indicios pero que merece la pena explorar en este contexto. En primer lugar, si la celebración, como hemos postulado más arriba, tenía lugar en relación con las Cecrópidas, Aglauro, Herse y Pandroso, imágenes de las jóvenes en edad de iniciarse al matrimonio (representado como una "muerte ritual"), pero también protectoras de las madres y patronas/curótrofas (especialmente Aglauro) de los jóvenes efebos, entonces habría que considerar, en este contexto panatenaico, el mito referido por Ameleságoras, de la llegada de Atenea a Atenas, que también recoge el poema *Hécale* de Calímaco. En él se narraba que cuando la diosa estaba llegando a Atenas, precisamente de combatir a los gigantes en Palene (Calcídica), fue avisada de la infidelidad de las jóvenes Cecrópidas (descritas en el *Ión* de Eurípides como organizadas en un "coro"),[107] en el gimnasio del Liceo,[108] lugar de paso precisamente de la vía que iba de Atenas hacia la Mesogea, a Palene.[109] Esta fue la causa de que la diosa dejara caer la gran roca del Licaveto en la ciudad.[110] Nos interesa especialmente esta historia de la llegada de la diosa a Atenas después de combatir a los gigantes en la que ahondaremos un poco más adelante, pues creemos que pudo llevarse a cabo una escenificación o *performance* ritual de esta entrada de la diosa. Si, hipotéticamente, consideramos que esta llegada se representaba mediante un rito, podríamos encontrar un eco de la misma en los versos vistos más arriba de las *Euménides* que evocan la danza pírrica de la diosa y la lucha contra los gigantes, cuando señalan: "está (Atenea) inspeccionando la llanura de Flegra, ya que me oye incluso de lejos por ser una diosa, ¡que venga aquí, para que me libere de mis penas!".[111]

106. Ver *supra* n. 5. Es posible, además, que la *pannychis* fuera quizás precedida por la *lampadedromia* desde el altar de Eros en la Academia y seguida, tal vez, de la danza pírrica masculina en la madrugada, antes de la procesión en las cercanías del Cerámico o del ágora: ver *supra* en texto.

107. Ver n. 20.

108. Ameleságoras, *FGrH* 330 F 1 (*apud* Antigonus Carystius, *Historiae Mirabiles* 12). Ver n. 43. Hécale, fr. 66 y 67 (Montes Cala, fr. 70 y 71 Hollis = 261 Pf). Ver comentario de Montes Cala, 1987, pp. 174-175. Fr. 67: "Ella, llevando a cuestas un descomunal trozo del Hipsizoro, a la ciudad regresaba, y yo le salí al encuentro frente al hermoso gimnasio, siempre lustroso, de Apolo Liceo". Fr.68: "Ella quedándose lívida y una torva mirada lanzando" (trad. Montes Cala, 1987, p. 55).

109. Ficuciello, 2008, pp. 60-61, 63, 171-172 (por la puerta de Diochares). Dromos del Liceo: Xen., *Hell.* II 4, 27; Xen., *Eq. Mag.* 3, 6. Triodos del Liceo: St. Byz, s.v. '*Triodos*'.

110. Ver n. 108.

111. Aesch., *Eum.* 295-296. Ver nn. 90 y 92.

Tenemos, además, por otra parte, un fragmento de una obra de Menandro en el que se indica cómo la madre de una joven (*kore*) ve pasar en carro al joven Mosquión por el ágora en las Pequeñas Panateneas (¿quizás con su hija en el carro?)

μικρὰ Παναθήναιʼ ἐπει<δὴ> διʼ ἀγορᾶς πέμποντά σε,
Μοσχίων, μήτηρ ἑώρα τῆς κόρης ἐφʼ ἅρματος.

"Cuando la madre de la joven (*kore*) te vio en el carro, Mosquión, en las Pequeñas Panateneas, pasando por el ágora".[112]

Este pasaje puede ser significativo de un procesionar por el ágora en carro de un joven y, quizás, de una joven, en un contexto en el que las madres se encuentran de espectadoras, previo a la gran procesión del día 28.[113]

Existe una posibilidad, por tanto, y leves indicios de que previamente a la *pannychis* y quizás coincidiendo (poco antes o poco después) con la *lampadedromia* en la víspera de la noche del 27 al 28 de Hecatombeón, hubiera un ritual con la llegada "de la diosa" representada por una joven en carro acompañada de un joven (*neos*), que podrían ir procesionando por el ágora. En ese *komos* o procesión informal podrían acudir, junto con la pareja en carro, los jóvenes que iban a participar en la acrópolis en la fiesta nocturna, además de madres y otras oficiantes (ancianas) del culto acropolitano. En las *Euménides* de Esquilo se habla de una procesión nocturna que podría ponerse quizás en relación con esta idea.[114]

112. Fr. 384 K.-A (*PCG* VI 2; fr. 428 Koerte). Traducción propia. La traducción de F.G. Allinson (1921) es: "*When the maiden's mother saw you from the wagon* (pero en nota: "*perhaps 'on your chariot'*"), *Moschion, at the small Panathenaea, passing through the market-place*". Otra posible (y muy interesante) traducción podría ser: "cuando la madre te vio en el carro de (nuestra) *Kore* [Atenea], Mosquión, en las pequeñas Panateneas". Platón llama a Atenea *kore* (Pl., *Leg*. 7.796b: ἡμῖν κόρη καὶ δέσποινα) (ver n. 93). Atenea como *kore* también inscrita en dos vasos: ver *infra* n. 127. Agradezco al revisor anónimo del texto la sugerencia de esta traducción.

113. Para la procesión: Shear, 2001, pp. 75-76 (procesión en fiesta anual) & pp. 122-127 (en fiesta pentetérica). En el pasaje homérico (Hom., *Il*. 554) aparecen "hombres con escudo y caballeros" pero en el friso del Partenón se representan también carros posiblemente de los *apobatai* (para evidencia visual: Shear, 2001, pp. 155-167).

114. Aesch., *Eum*. 1023-1030: está hablando de una procesión (nocturna, a la luz de las antorchas) en honor a las *Semnai theai*, pero con alusión a Palas Atenea y a sus servidoras: "Apruebo las palabras de estas bendiciones, y, a la luz de estas teas esplendentes, voy a acompañaros hasta esos lugares profundos en el interior de la tierra. Vendrán con nosotras – es lo justo – las servidoras que custodian mi imagen. Puede salir ya el esplendor de todo el país de Teseo, una gloriosa compañía de doncellas y de mujeres y un grupo de ancianas venerables" (trad. B. Perea Morales).

En cualquier caso, este *komos* con *performance* y rito en el que se imitaría la llegada de la diosa después de vencer a los gigantes (en Flegra o Palene, como señala el texto de *Euménides*), podría haberse hecho en forma de un *kallinikos komos*, una marcha de triunfo, asociada a Heracles y a la victoria sobre los gigantes, tema recurrente en las Panateneas.[115] Esta procesión está, en efecto, documentada para Atenas en la anécdota de Pisístrato y Fíe que, como se ha resaltado en otro estudio, tiene lugar, como señala Polieno, entre Palene (lugar de la victoria del tirano) y la acrópolis. Precisamente Palene del Ática, espacio de los gigantes Palántidas, evoca la victoria contra los gigantes de la Palene calcídica.[116] Otros trabajos han estudiado los ritos de Palene y la procesión a la acrópolis de un muchacho, *neos*, que imitaría a Heracles y una joven, *kore*, que representaría a Atenea, vestida y armada como ella, rito de mímesis de la diosa que encontramos en otros contextos.[117] En esos trabajos no se situaba en el calendario ateniense esa *pompe* que se realizaría a modo de un *komos* de victoria (*kallinikos komos*), pues no existe documentación sobre ello. Sin embargo, en una investigación reciente Iriarte sugería que esta procesión podría coincidir justo con las Panateneas, pues el retorno de Pisístrato tras la victoria de Palene se sitúa en año de grandes Panateneas.[118] Colocar en el calendario esta procesión en ese momento del año (en las Panateneas) tiene sentido a partir de lo visto más arriba sobre un posible *komos* previo a la *pannychis* y a la gran procesión panatenaica del 28 de Hectaombeón. El momento adecuado, pues, para situar este procesionar en carro de un joven y una joven (no constatado para la procesión del 28, donde sí pudieron estar, sin embargo, presentes los carros de los *apobatai*)[119] es, sin duda, la víspera de la gran procesión, justo antes del ritual de la *pannychis* nocturna de muchachos y muchachas en las que se danzaba y cantaba en coros, celebrando la victoria de Atenea

115. Tras la batalla contra los gigantes, se dice que el héroe se unió a los dioses en una celebración y llevó a cabo el *kallinikos komos*, es decir, la procesión victoriosa acompañada de cantos: Eur., *HF* 179-180; Ath., 14, 618c. Cf. Ferrari, 1994, p. 222. *Kallinikos*, en honor a Heracles en el Himno a Heracles de Arquíloco: Pind., *Ol.* 9; sch. Ar., *Av.* 1764. Cf. Valdés, 2020c.

116. Arist., *Ath.Pol.* 14, 4; Hdt., I 60; Clidemo, *FGrH* 323 F 15; Polyaen., *Strat.* I 21, 1. Para Palene: ver n. 82. Valdés, 2020b, pp. 9-13.

117. Valdés, 2020b y c. Para otros pasajes donde se da esta imitación o mímesis de Atenea armada, en Pelene en Acaya: Polyaen., *Strat.* 8, 59. Cf. Robertson, 1996, pp. 427-429. En Libia: Hdt., IV 180, 2-3. Cf. Robertson, 2001, pp. 30-32; Valdés, 2020b.

118. Iriarte, 2021, p. 123. Año panatenaico: Phillips, 2003, p. 205. Shear (2001, p. 521) cree que ese año ya se habrían celebrado las Grandes Panateneas antes de la llegada del tirano.

119. Ver n. 113. Aunque esta imagen del carro con joven y Atenea es también escenificación de la propia competición de apobates pues el joven hace de auriga de la diosa, del mismo modo que Erictonio, el fundador de esta prueba. Para esta competición: Kyle, 2015, p. 155; Valdés, 2017, pp. 86-89.

sobre los gigantes, con una posible *mimesis* de la diosa a través de la danza pírrica armada. En esa ocasión, como hemos visto en el apartado anterior, es probable que se bailara por parte de las muchachas esta danza, algo que realizarán también los muchachos de Atenas, probablemente al día siguiente, en la Panateneas anuales. Esta danza pírrica femenina parece que pudo tener lugar también en Palene,[120] sede, como en la acrópolis, de un santuario de Palas Atenea y origen del *kallinikos komos* o procesión de jóvenes junto con las madres y ancianos hacia la acrópolis.[121]

Ya en Atenas, la imagen del joven auriga de Atenea que se enfatizará en la fiesta panatenaica no será Heracles, sino el propio héroe autóctono, Erictonio, que venció, como la diosa y con la diosa (como otro Heracles) al gigante Asterio en Atenas y con quien Pisístrato trata también de identificarse, en su entrada a Atenas.[122] Precisamente Erictonio será la imagen mítica de esta colaboración con la diosa en una de las más famosos pruebas panatenaicas, la carrera de *apobates*.[123]

Esta marcha a la acropolis desde Palene con los jóvenes en carro toma los rasgos también de procesión nupcial como ha destacado Jenkins,[124] lo que encaja plenamente con la edad de los jóvenes cercana, como en la fiesta de Tauropolia, al matrimonio. En unos vasos del pintor de Príamo, que analizábamos en el artículo citado, examinados por Boardman[125] y en los que aparece Heracles en carro con Atenea, se muestra a la diosa como si fuera "la novia" del héroe (a veces se representa también a Hermes y a Apolo con cítara en las escenas).[126] En una de estas imágenes, en un ánfora del Ashmoleam Museum, se muestra la inscripción: *Herakleous kore* y en otra, simplemente, *kore*.[127] No parece probable la traducción de la primera como "la hija

120. Valdés, 2020b.

121. Valdés, 2020c.

122. Deacy, 2007, p. 232; Iriarte, 2021, p. 123.

123. Erat., *Cat*. 13 (Erictonio); Sch. Aristid., *Panath*. 107, 6 (3, 62 Dindorf), que menciona a Erecteo en lugar de Erictonio; Them., *Or*. 27, 337a; Hyg., *Astr*. II 13. Para la carrera de *apobates*: ver n. 119.

124. Jenkins, 1983.

125. Boardman, 1972, p. 65.

126. Hidria de París con Hermes proegetas y Apolo Citaredo acompañando a Heracles e Yolao en carro y a Atenea. Véase también la hidria de figuras negras en Nápoles, Museo Arqueológico Nacional STG 30 (*ABV*, 333.26; Archivo Beazley 301804); ánfora de figuras negras en Londres, Museo Británico B200 (*ABV* 330.3; Archivo Beazley: 301781).

127. Otros vasos similares son: hidria de figura negra en Munich, Antikensammlungen, 1721 (*ABV* 332.24; Beazley Archive 301802); hidria de figuras negras: Pregny, Barón E. de Rothschild (*ABV* 333.2; Archivo Beazley 301809); Hidria de figuras negras en Madison (WI), Museo de Arte Elvehjem: 68.14.1 (Archivo Beazley 351082). Ver Valdés, 2020c.

de Heracles",[128] indicado, también por Ferrari.[129] Puede significar, sin embargo, algo así como "la joven o "novia de Heracles",[130] y referirse a la joven muchacha (como la *kore* del fragmento de Menandro), la *parthenos* o doncella como se denomina a Atenea en Palene,[131] pero también Fía, que imita a la diosa y toma su lugar junto al joven (*neos*) que representa a Heracles (/Erictonio, vencedor también del gigante Asterio) en la marcha triunfante (*kallinikos komos*), nupcial y apoteósica hacia la acrópolis. En el vaso del Ashmolean Museum la diosa Atenea armada está montando en un carro mientras que un hombre viejo y un guerrero lo sujetan y Heracles y un hombre joven conducen los caballos. En la hidria con la inscripción de *kores*, en la que Atenea, de nuevo, aparece montando con Heracles, se muestra a un hombre anciano y a Hermes. No hay que olvidar el papel de hombres ancianos tanto en Palene como, probablemente, en la acrópolis, como se vio en el fragmento del *Erecteo*.[132] En un ánfora de figuras negras se representa (cara A) a Atenea conduciendo el carro, a Heracles, y también a Apolo tocando la cítara y Hermes, además un hombre con clámide. En la cara B hay hombres vestidos, uno conduciendo un carro y algunos de ellos son viejos, a los que se suman jóvenes, así como varias mujeres. Una de ellas, una joven, porta una coraza, lo que puede evocar a Fíe, armada como la diosa Atenea en el carro.[133]

De este modo, existe la posibilidad de que hubiera una procesión informal o *komos* a la acrópolis la víspera de la celebración panatenaica y justo antes de iniciarse la fiesta nocturna de jóvenes en los que había coros sobre la cima; este *komos* llegaría a Atenas al inicio de la noche, como podría sugerir el pasaje de las *Euménides* citado.[134]

4. Conclusión

En definitiva, la *pannychis* es una celebración compleja en la que se enfatizan, especialmente, los coros de jóvenes, con la dramatización de la llegada de Atenea y la *mimesis* de la diosa en la danza armada, recordándose, de modo especial, el mito

128. "Hija de Heracles": Beazley en *CVA*: Oxford Ahsmolean Museum, 2, 99, pls. (409,410,408) 8.5-6, 9.3, 7.9, pp. 99-100. Sin embargo, Boardman señala que *kore* va con Heracles en genitivo y puede referirse a Fíe: Boardman, 1972, pp. 64-65.

129. Ferrari, 1994, pp. 224-225.

130. Gardner, 1893, p. 10, pl. 2.

131. *Parthenos pallenidos*: Eur., *Heracl.* 1031.

132. Ver *supra* nn. 27 y 70.

133. Orvieto, Museo Civico, Coll. Faina: ánfora de figuras negras, inv. 187 (Beazley Archive 310393). Ver Mackay, 2010, pp. 183-185. Ver también el ánfora de figuras negras de London, Market, McAlpine (Beazley Archive 23051).

134. Ver n. 114.

de las Cecrópidas (como sugieren el *Ión* de Eurípides y *Hécale* de Calímaco). Estas heroínas son patronas tanto de las jóvenes (y de las madres) como de los muchachos en sus ritos de tránsito a la adultez que se celebran con pompa en la acrópolis la noche previa a la gran procesión panatenaica, precedida por una procesión informal en carro, un *kallinikos komos*, en el que se imitaría a la diosa en armas y al héroe vencedor de los gigantes.

Bibliografía

Angiolillo, Simona (2015). Atena balza, danza pirrica, scuote lo scudo, palleggia la lancia (Luc., *Dial. deor.* 8). En Martorelli, 2015, pp. 121-139.

Athenassaki, Lucia & Bowie, Ewen Lyall (eds.) (2011). *Archaic and Classical Choral Song. Performance, Politics and Dissemination*. Berlin: De Gruyter.

Bierl, Anton (2009). *Ritual and Performativity. The Chorus of Old Comedy*. Washington, DC: Harvard University Press (primera edición en alemán de 2001).

Bierl, Anton (2011). Alcman at the End of Aristophanes' *Lysistrata*. Ritual Interchorality. En Athanassaki & Bowie, 2011, pp. 415-436.

Bierl, Anton (2012). Women on the Acropolis and Mental Mapping. Comic Body-Politics in a City. En Markantonatos y Zimmermann, 2012, pp. 255-290.

Bierl, Anton (2021). *Sappho. Lieder: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.

Boardman, John (1972). Herakles, Peisistratos and Sons. *Revue archéologique*, 65, pp. 57-72.

Borthwick, E. Kerr (1969). Two Notes on Athena as Protectress. *Hermes*, 97.4, pp. 385-391.

Borthwick, E. Kerr (1970). *P.Oxy.* 2738. Athena and the Pyrrhic Dance. *Hermes*, 98, pp. 318-331.

Boutsikas, Efrosyni (2017). The Role of Darkness in Ancient Greek Religion and Religious Practice. En Papadopoulos & Moyes, 2017, pp. 43-63.

Brathellou, Eftychia (2012). Menander's *Epitrepontes* and the Festival of the *Tauropolia*. *Classical Antiquity*, 31.2, pp. 151-192.

Bravo, Benedetto (1997). Pannychis *e simposio. Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*. Pisa & Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionale.

Brons, Cecilie & Nosch, Marie-Louise (eds.) (2017). *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxbow Books.

Brulé, Pierre (1987). *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*. Paris: Les Belles Lettres.

Brulé, Pierre (1992). Fêtes grecques: periodicité et initiation. Hyakinthies et Panathénées. En Moreau, 1992, pp. 19-38.

Budelmann, Felix & Power, Timothy (2015). Another Look at Female Choruses in Classical Athens. *Classical Antiquity*, 34.2, pp. 252-295.

Burkert, Walter (1983 [1977]). Homo Necans. *The Anthropology of Ancient Greek Sacrifical Ritual and Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press (translated by P. Bing).

Burkert, Walter (1985 [1977]). *Greek Religion. Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell.

Burkert, Walter (1998 [1966]). Le mythe des Cécropides et les arrhéphories. Du rite initiatique à la fête des Panathénées. En *Sauvages origines. Mythe et rites sacrificiels en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 71-111.

Caiozzo, Anna & Ernoult, Nathalie (eds.) (2012). *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*. Paris: Armand Colin.

Calame, Claude (2006). *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*. Paris: Éditions La Découverte.

Calame, Claude (2010). Jardins cultuels et rites féminins d'adolescence. L'autochtonie athénienne en ses sanctuaires paysagers. *Revue de l'histoire des religions*, 4, pp. 459-479.

Calame, Claude (2011). Myth and Performance on the Athenian Stage. Praxithea, Erechtheus, Their Daughters, and the Etiology of Autochthony. *Classical Philology*, 106.1, pp. 1-19.

Calderón Dorda, Esteban A. & Morales Ortiz, Alicia (eds.) (2007). *La madre en la Antigüedad. Literatura, sociedad y religión*. Madrid: Signifer Libros.

Calef, Susan & Simkins, Ronald. A. (eds.) (2009). *Women, Gender and Religion*. Journal of Religion & Society, Supplement Series, 5.

Cassel, Ben S. (2020). The Thesean Ritual Landscape. Appropriation, Identity and the Athenian Collective Memories. *ARYS*, 18, pp. 213-255.

Catalin, Anghelina (2017). Athena's Birth on the Night of the Dark Moon. *Journal of Hellenic Studies*, 137, pp. 175-183.

Ceccarelli, Paola (1998). *La pirrica nell'antichità greco romana. Studi sulla danza armata*. Pisa & Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Ceccarelli, Paola (2004). Dancing the Pyrrhiche in Athens. En Murray y Wilson, 2004, pp. 91-117.

Christiansen, Jette y Melander, Torben (eds.) (1988). *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of the Third Symposium on Ancient Greek and Related Pottery*. Copenhagen: Nationalmuseet.

Coulson, William D.E. *et al.* (eds.) (1994). *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*. Oxford: Oxbow.

Cristilli, Armando *et al.* (eds.) (2020). *Land Experience in Antiquity, Experiencing the Landscape in Antiquity*. Oxford: BAR Publishing.

Clark, Christina A. (2009). To Kneel or Not to Kneel. Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual. En Calef & Simkins, 2009, pp. 6-20.

Clauss, James J. *et al.* (eds.) (2016). *The Gods of Greek Hexameter Poetry. From the Archaic Age to Late Antiquity and Beyond*. Stuttgart: Franz Steiner.

Clements, Jacquelin H. (2017). Weaving the Chalkeia. Reconstruction and Ritual of an Athenian Festival. En Brons & Nosch, 2017, pp. 36-48.

Cousland, J. Robert. C. & Hume, James R. (eds.) (2009). *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*. Leiden & Boston: Brill.

Dasen, Véronique (ed.) (2004). *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Fribourg: Academica Press.

Deacy, Susan (2007). "Famous Athens, Divine Polis". The Religious System at Athens. En Ogden, 2007, pp. 221-235.

Deacy, Susan & Villing, Alexandra (eds.) (2001). *Athena in the Classical World*. Leiden: Brill.

Delgado Pereira, Álvaro *et al.* (eds.) (2016). *Guerra y paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad*. Spal Monografías. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Dillon, Matthew (ed.) (1996). *The Ancient World. New Themes and Approaches*. Amsterdam: Brill.
Dodd, David & Faraone, Christopher A. (2003). *Initiation in Ancient Greek Ritual and Narratives. New Critical Perspectives*. London & New York: Routledge.
Dontas, Georgios S. (1983). The True Aglaurion. *Hesperia*, 52, pp. 56-57.
Droß-Krüpe, Kerstin & Paetz, Annette. (2016). Unravelling the Tangled Threads of Ancient Embroidery. A Compilation of Written Sources and Archaeologically Preserved Textiles. En Fanfani, Harlow & Nosch, 2016, pp. 207-235.
Fanfani, Giovanni, Harlow, Mary & Nosch, Marie-Louise (2016). *Spinning Fates and the Song of the Loom. The Use of Textiles, Clothing and Cloth Production as Metaphor, Symbol and Narrative Device in Greek and Latin Literature*. Oxford: Oxbow Books.
Ferrari, Gloria (1994-1995). Heracles, Peisistratus and the Panathenaea. *Métis*, 9-10, pp. 219-225.
Ficuciello, Laura (2008). *Le strade di Atene*: Atenea *y* Paestum: Pandemos.
Fletcher, Judith (2009). Weaving women's Tales in Euripides' *Ion*. En Cousland & Hume, 2009, pp. 127-139.
Fornis, César (2016). Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el "Amyklaîon" y las fiesta Jacintias. En Delgado Pereira *et al.*, 2016, pp. 109-125.
García Quintela, Marco *et al.* (en prensa). *Les lieux du savoir dans l'Athènes démocratique*. Besançon: PUFC.
García Quintela, Marco (en preparación). Διὸς ψῆφος. La mythologie du vote dans la démocratie Athénienne.
Gardner, Percy (1893). Museum Oxoniense. *Catalogue of the Greek Vases in the Ashmolean Museum*. Oxford: Clarendon Press.
Gawlinski, Laura (2007). The Athenian Calendar of Sacrifices. A New Fragment from the Athenian Agora. *Hesperia*, 76.1, pp. 37-55.
Giuseppetti, Massimo (2016). Gods in Fragments. Callimachus' *Hecale*. En Clauss *et al.*, 2016, pp. 180-196.
Goulaki-Voutira, Aexandra (1996). Pyrrhic Dance and Female Pyrrhic Dancers. *Répertoire international d'iconographie. Newsletter*, 21, pp. 3-12.
Guarducci, Margherita (1951). Atene Oracolare. *La Parola del Passato*, 6, pp. 338-355.
Gvozdeva, Tatiana B. (2016). Night Procession on Panathenaia. *Rudn Journal of World History*, 1, pp. 39-48 (en ruso).
Hägg, Robin (ed.) (1999). *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History (Göteborg University, 21-23 April 1995)*. Stockholm: Svenska Institutet I Athen.
Harding, Phillip H. (2008). *The Story of Athens. The Fragments of the Local Chronicles of Attika*. London, New York: Routledge.
Heath, John (2011). Women's Work. Female Transmission of Mythical Narrative. *Transactions of the American Philological Association*, 141.1, pp. 69-104.

Hollis, Adrian S. (2009). *Callimachus Hecale*. Oxford: Oxford University Press.
Hurwit, Jeffrey M. (1999). *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ieranò, Giorgio (1987). Osservazioni sul Teseo di Bacchilide (Dith.18). *ACME. Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università statale di Milano*, 40, pp. 87-103.
Iriarte, Unai (2021). *La tiranía de los Pisistrátidas (561-510 a.C.). Mecanismos de legitimación de un poder unipersonal en la antigua Grecia*. PhD. Sevilla: Universidad de Sevilla.
Jacoby, Felix (1949). *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*. Oxford: Clarendon Press.
Jacoby, Felix (1954). *Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist), b suppl., Nos 323a-334*. Leiden: Brill.
Jenkins, Ian (1983). Is There Life After Marriage? A Study of the Abduction Motif in Vase Paintings of the Athenian Wedding Ceremony. *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 30, pp. 137-145.
Jones, Nicholas F. (2013). Amelesagoras of Athens (330). En *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, edited by Ian Worthington. Leiden: Brill. http://dx.doi.org.libproxy.ucl.ac.uk/10.1163/1873-5363_bnj_a330.
Karanika, Andromache (2014). *Voices at Work. Women, Performance, and Labor in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Kearns, Emily (1989). *The Heroes of Attika*. London: Institute of Classical Studies.
Kerényi, Karl (1952 [1978]). *Athene. Virgin and Mother in Greek Religion*. Texas: Spring Publications.
Kron, Uta (1981). Aglauros, Herse, Pandrosus. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zurich, Munchen: Artemis & Winkler Verlag, vol. 1.1, pp. 283-298.
Kron, Uta (1999). Patriotic Heroes. En Hägg, 1999, pp. 61-83.
Kyle, Donald G. (1992). The Panathenaic Games. Sacred and Civil Athletics. En Neils, 1992, pp. 77-101.
Kyle, Donald G. (1996). Gifts and Glory. Panathenaic and Other Greek Athletic Prizes. En Neils, 1996, pp. 106-136.
Kyle, Donald G. (2015). *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
Larson, Jenifer (1995). *Greek Heroine Cults*. Madison: University of Wisconsin Press.
Lefkowitz, Mary R. (1996). Women in the Panathenaic and Other Festivals. En Neils, 1996, pp. 78-91.
Lloyd-Jones, Hugh & Rea, John (1967). Callimachus, fragments 260-261. *Harvard Studies in Classical Philology*, 72, pp. 125-145.
Luce, Jean Marc (2001). Les trois Thries et la « colonne des danseuses » à Delphes. *Pallas*, 57, pp. 111-128.
Mackay, E. Anne (2010). *Tradition and Originality. A Study of Exekias*. Oxford: Archaeopress.
Maresca, Victoria (2016). Morir por la patria: un análisis de Erecteo de Eurípides. En *Actas del XXIV Simposio nacional de Estudios clásicos. Tendencia bélica y pacifismo en la Antigüedad clásica grecorromana*. Mendoza: Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas.

Markantonatos, Andreas & Zimmermann, Bernhard (eds.) (2012). *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*. Berlin: De Gruyter.
Martínez, Sebastián (2002). El fr. 326 Pf. de Calímaco y el baile de las aves. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 12, pp. 193-202.
Martínez Nieto, Roxana B. (2000). *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*. Madrid: Trotta.
Martorelli, Rossana (ed.) (2015). *Itinerando. Senza confini dalla preistoria ad oggi. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*, Vol. 1.1. Cagliari: Università degli Studi di Cagliari.
Mikalson, John D. (1975). *The Sacred and Civic Calendar of the Athenian Year*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Mikalson, John D. (1976). Erechteus and the Panathenaia. *American Journal of Philology*, 97, pp. 141-153.
Mikalson, John D. (2016). *New Aspects of Religion in Ancient Athens. Honors, Authorities, Esthetics, and Society*. Leiden, Boston: Brill.
Montes Cala, José Guillermo (1987). *Calímaco. Hécale*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
Morales Ortiz, Alicia (2007). La maternidad y las madres en la tragedia griega. En Calderón Dorda y Morales Ortiz, 2007, pp. 129-167.
Moreau, Alain (1992). *L'initiation. Actes du colloque internationale de Montpellier (11-14 Avril 1991)*, vol. 1. Montpellier: Universite Paul Valery III.
Moreno Conde, Margarita (2008). *Regards sur la religion laconienne. Les Hyacinthia à la lumière des textes et de l´archéologie*. Anejos de *Ilu*, 2. Madrid: Universidad Complutense.
Murray, Penelope & Wilson, Peter (2004). *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*. Oxford: OUP.
Naeke, August F. (1845). *Opuscula Philologica Callimachi Hecale*, Vol. 2. Bonn: Ed. Weberi.
Nagy, Gregory (2002). *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens.* Cambridge, London, MA: Center for Hellenic Studies and Foundation of the Hellenic World.
Neils, Jenifer (ed.) (1992). *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*. New Hampshire, Princeton: Princeton University Press.
Neils, Jenifer (1994). The Panathenaia and Kleisthenic Ideology. En Coulson *et al.*, 1994, pp. 151-160.
Neils, Jenifer (ed.) (1996). *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
Neils, Jenifer (ed.) (2005). *The Parthenon. From Antiquity to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
Oakley, John H. *et al.* (eds.) (1997). *Athenian Potters and Painters*. Oxford: Oxbow Books.
Ogden, Daniel (ed.) (2007). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell.
Oliver, James (1940). Julia Domna as Athena Polias. *Harvard Studies in Classical Philology*, 51, pp. pp. 521-530

Osborne, Robin (2018). *The Transformation of Athens. Painted Pottery and the Creation of Classical Greece*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
Palagia, Olga (2005). Fire from Heaven. Pediments and akroteria of the Parthenon. En Neils, 2005, pp. 225-260.
Palagia, Olga & Choremi-Spetsieri, Alkestis (eds.) (2007). *The Panathenaic Games*. Oxford: Oxbow Books.
Papadopoulos, Costas y Moyes, Holley (2017). *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*. Oxford: OUP.
Parker, Robert (2005). Polytheism and Society at Athens. Oxford: Oxford University Press.
Phillips, David J. (2003). *Athenian Political History. A Panathenaic Perspective*. En Phillips y Pritchard, 2003, pp. 197-232.
Phillips, David J. y Pritchard, David (eds.) (2003). *Sports and Festival in the Ancient Greek World*. London: Classical Press of Wales.
Pinney, G. Ferrari (1988). Pallas and Panathenaea. En Christiansen y Melander, 1988, pp. 467-477.
Pirenne-Delforge, Vincianne (2004). Qui est la *kourotrophos* athénienne? En Dasen, 2004, pp. 171-185.
Poursat, Jean-Claude (1968). La représentation de la danse armée dans la céramique attique. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 92, pp. 550-615.
Pritchett, W. Kendick (1986-7). The ΠΑΝΝΥΧΙΣ of the Panathenaia. En *ΦΙΛΙΑ ΕΠΗ ΕΙΣ ΓΕΩΡΓΙΟΝ Ε. ΜΥΛΩΝΑ*, vol. 2. Athens: Η εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, pp. 179-188.
Reed, Nancy (1998). *More than Just a Game. The Military Nature of Greek Athletic Contests*. Chicago: Ares Publishing.
Reeder, Ellen B. (1995). *Pandora's Box. Women in Classical Greece*. Princeton, Baltimore: Institute for Mediterranean Studies Video Lecture Series.
Rhodes, Peter J. & Osborne, Robin (2003). *Greek Historical Inscriptions 404-323 B.C.* Oxford: Oxford University Press.
Ridgway, Brunilda S. (1992). Images of Athena on the Akropoli. En Neils, 1992, pp. 119-142.
Robertson, Noel (1992). *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*. Toronto: University of Toronto Press.
Robertson, Noel (1996). Athena and Early Greek Society. Palladium Shrines and Promontory Shrines. En Dillon, 1996, pp. 383-475.
Robertson, Noel (2001). Athena as Weather Goddess. The Aigis in Myth and Ritual. En Deacy, 2001, pp. 29-55.
Rodríguez Adrados, Francisco (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza Universidad.
Scheid, John & Svenbro, Jesper (1996). *The Craft of Zeus. Myths of Weaving and Fabric*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press (edición originariamente en frances, 1994. Trad. Jill Vance Buroker).

Sebillotte Cuchet, Violaine (2012). Aglauros, une héroïne à Athènes. En Caiozzo & Ernoult, 2012, pp. 267-291.

Shapiro, H. Alan (1995). The Cult of Heroines. Kekrops' Daughters. En Reeder, 1995, pp. 39-48.

Shapiro, H. Alan (1997). Correlating Shape and Subject. The Case of the Archaic Pelike. En Oakley *et al.*, 1997, pp. 63-70.

Shear, Julia Louise (2001). *Polis and Panathenaia. The History and Development of Athena's Festival*, Ph.D. diss., Univ. of Pennsylvania.

Shear, Julia Louise (2003). Prizes from Athens. The List of Panathenaic Prizes and the Sacred Oils. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 142, pp. 87-108.

Simon, Erika (1983). *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison: University of Wisconsin Press.

Sourvinou-Inwood, Christiane (2011). *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (ed. by R. Parker). Oxford: Oxford University Press.

Stamatopoulou, Zow (2012). Weaving Titans for Athena. Euripides and the Panathenaic Peplos (Hec. 466-474 and IT 218-24). *Classical Quarterly*, 62.1, pp. 72-80.

Swift, Laura (2006). Mixed Choruses and Marriage Songs. A New Interpretation of the Third Stasimon of the Hippolytos. *Journal of Hellenic Studies*, 126, pp. 125-140.

Taddei, Andrea (2014). Le Panatenee nel terzo stasimo degli 'Eraclidi' (Eur. 'Heracl.' 748-83). Rammemorazione rituale e identità corale. *Lexis*, 32, pp. 213-228.

Tiverios, Michalis (2007). Panathenaic Amphoras. En Palagia & Choremi-Spetsieri, 2007, pp. 1-19.

Valderrábano, Irune (en prensa). *Nodrizas y pedagogos. El saber del hogar en la Atenas democrática*. En García Quintela *et al.*, en prensa.

Valdés, Miriam (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.* Anejos de *Ilu*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Valdés, Miriam (2009-2010). Las mujeres y la noche en los rituales griegos: las seguidoras de Dioniso en Atenas. *ARYS*, 8, pp. 43-60.

Valdés, Miriam (2015). De las Calqueas a las Hefestias: consideraciones sobre los artesanos, la ciudadania y Hefesto. *Dialogues d'histoire ancienne*, 41.2, pp. 19-40.

Valdés, Miriam (2017). La reorganización de las Panateneas en el s. VI: el *agon gymnicus* y los hoplitas. *ARYS*, 15, pp. 69-106.

Valdés, Miriam (2020a). *Prácticas religiosas y discursos femeninos. Los espacios sacros de la* gyne. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Valdés, Miriam (2020b). Pallas and a female Pyrrhic dance for Athena in Attica. *Mnemosyne*, 73.7, pp. 1-22.

Valdés, Miriam (2020c). Myths and Rites of the Attic Pallene. "Border" Sanctuary Between the Archaic Territories of Paralia and Pedion. En Cristilli *et al.*, 2020, pp. 173-184.

Valdés, Miriam (2021). Dioniso y las Ninfas en una celebración olvidada "en los demos": reflexiones sobre las Theoinia áticas. *ARYS*, 19, pp. 43-65.

Valdés, Miriam (2023). Las Cecrópidas como imagen representativa de las madres en Atenas. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 28, pp. 1-10.

Valdés, Miriam (en prensa 1). Saberes femeninos en los espacios sacros de Atenas. En García Quintela *et al.*, en prensa.

Valdés, Miriam (en prensa 2). El juicio por el Ática: Cecrópidas, *Thriai* y el voto femenino en Atenas arcaica. *L'Antiquité Classique*.

Vian, Francis (1952). *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*. Paris: Klincksieck.

Vian, Francis & Moore, Mary B. (1988). Gigantes. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zurich, Munchen: Artemis & Winkler Verlag, vol. 4.1, pp. 191-270.

Vickers, Jonathan R. (2016). *The Acrobatic Body in Ancient Greek Society*. PhD, University of Western Ontario.

Wheeler, Everett L. (1982). Hoplomachia and Greek Dances in Arms. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23, pp. 223-233.

Wilkins, John (1990). The Young of Athens. Religion and Society in Herakleidai of Euripides. *Classical Quarterly*, 4, pp. 239-339.

„Beim Fackellicht“. Die nächtlichen Rituale *Arrhephoria* und *Plynteria* im athenischen Kult der Athena Polias

“By Torchlight”. The Nocturnal Rituals *Arrhephoria* and *Plynteria* in the Athenian Cult of Athena Polias

Margarita Sardak
Universität zu Köln
msardak@uni-koeln.de

Zusammenfassung

Diese Studie befasst sich mit zwei nächtlichen Ritualen, die im antiken Athen zu Ehren der Hauptgottheit der athenischen Polis, der Athena Polias, veranstaltet wurden – die *Arrhephoria* und die *Plynteria*. Als Ergebnisse der Analyse schriftlicher und archäologischer Quellen stellt die Verfasserin eine

Abstract

This study deals with two nocturnal rituals performed in ancient Athens in honour of the main deity of the Athenian polis, Athena Polias – the *Arrhephoria* and the *Plynteria*. As a result of the analysis of the written and archaeological sources, the author presents a new reconstruction

neue Rekonstruktion der Topographie und des Ablaufs des *Arrhephoria*-Festes sowie der tageszeitlichen Ordnung des *Plynteria*-Festes vor. Auf dieser Grundlage werden Interpretationen dieser beiden Rituale und vor allem Überlegungen zur Zweckmäßigkeit ihrer nächtlichen Durchführung angeboten, bei der, wie die Studie zeigt, der Aspekt des Verborgenen und des Nicht-Sehens die Hauptrolle gespielt zu haben scheint.

of the topography and the course of the *Arrhephoria* festival as well as the time-of-day arrangement of the *Plynteria* festival. On this basis, the reader is offered interpretations of these two rituals and, above all, reflections on the appropriateness of their performance at night, in which, as the study shows, the aspect of concealment and of not-seeing seems to have played the main role.

Schlagwörter

Akropolis; Arrhephoren; *Arrhephoria* (*Arrephoria*); Athen; Athena Polias; athenische Religion; griechische Mythologie; Nacht; nächtliche Riten; *Plynteria*; Prozession; Xoanon.

Keywords

Acropolis; Arrhephores; *Arrhephoria* (*Arrephoria*); Athena Polias; Athenian religion; Athens; Greek mythology; Night; Nocturnal rites; *Plynteria*; Procession; Xoanon.

Fecha de recepción: 30/01/2023

Fecha de aceptación: 22/05/2023

Nächtliche Kulthandlungen werden traditionell als ein außergewöhnliches Element der antiken griechischen Religion angesehen, angemessen in erster Linie für die Verehrung der sogenannten chthonischen Gottheiten, geheime Riten der Initiations- und Übergangsrituale sowie Magie.[1] In anderen Worten, sie werden in all den Äußerungen des religiösen Handels erwartet, die in der modernen Forschung entweder dem staatlichen Kult oder dem „olympischen Ritus“ entgegengesetzt werden. Abgesehen davon, dass die konventionellen Kategorien *Chthonioi* und „chthonischer Ritus“, trotz mehrmaliger Revisionen, immer noch problematisch bleiben, weil sie eine nur anhand gewisser äußeren Übereinstimmungen geschaffene Gruppierung heterogener Fruchtbarkeits-, Schwur-, Krisen- und Reinigungsriten sowie der Totenverehrung und der mit diesen Riten verbundenen Gottheiten darstellen, ist die Behauptung des Fehlens der nächtlichen Kulthandlungen im staatlichen Kult olympischer Götter ebenfalls zu kategorisch.[2] In dieser Abhandlung wird ein kleiner Beitrag zur Analyse der nächtlichen Riten in den Staatskulten des antiken Athens geboten, indem zwei Feste zu Ehren der wichtigsten Gottheit der Polis, der eponymen Göttin des gesamten Volkes, Athena Polias, genauer betrachtet werden: die *Arrhephoria* und die *Plynteria*. Zusätzlich zu der eingehenden Untersuchung des verfügbaren Quellenmaterials und der Rekonstruktion des rituellen Geschehens werden

1. Siehe z. B. Nock, 1944, S. 582; Henrichs, 1991, S. 190-191; Scullion, 1994, S. 76; Burkert, 2011, S. 305-306, 309 und weitere Literatur in der folgenden Anmerkung.

2. Zur Definition der *Chthonioi* und der Problematik dieser Kategorie siehe Fairbanks, 1900; Graf, 1980; Heinrichs, 1991; Schlesier, 1991-1992 und 1994; Scullion, 1994, S. 75-119; Hägg, 2005; Otto, 2005; Burkert, 2011, S. 305-330.

auch Deutungen dieser Riten und der Zweckmäßigkeit der für ihre Durchführung gewählten Tageszeit aus verschiedenen Perspektiven angeboten, die von äußeren Effekten über die Vermittlung einer besonderen Atmosphäre bis hin zu Rückschlüssen auf das Wesen der auf diese Art und Weise verehrten Gottheit und die Funktion des entsprechenden Kultes, die sich hier manifestieren, reichen.

1. Die *Arrhephoria*

Als erstes wenden wir uns dem Ritus der *Arrhephoria* zu.[3] Die Bezeichnung des Rituals ἀρρηφορία leitet sich entweder vom „Tragen des Unsagbaren" (ἄρρητον) ab – eine Etymologie, die sowohl die antiken Scholiasten, Lexikographen und spätkaiserzeitlichen Autoren als auch die modernen Forscher bevorzugen, denn in diesen Quellen kommt auch die erweiterte Form ἀρρητοφορία[4] vor – oder vom „Tragen des Korbs" (ἄρριχος).[5] Den Großteil des Schriftquellenkorpus zu diesem sakralen Geschehen bilden die Erwähnungen der beteiligten Personen – der *Arrhephoroi* oder *Errhephoroi* – in literarischen, lexikographischen und epigraphischen Zeugnissen.[6] So erfahren wir zum Beispiel, dass es sich dabei um jeweils zwei Athener Mädchen im Alter zwischen sieben und elf Jahren handelte, die von dem Archonten Basileus aus vier Kandidatinnen, welche im Vorfeld durch eine Volksabstimmung aus dem Kreis der Töchter der vornehmsten Familien Athens ausgewählt worden waren, ernannt wurden, um ein Jahr lang im Dienste der Athena Polias zu stehen, auf der Akropolis zu leben und an einer Reihe von rituellen Handlungen beteiligt zu sein.

---

3. Bibliographie zu den *Arrhephoria* (eine Auswahl): Harrison, 1903, S. 131-134; Broneer, 1932; Deubner, 1956 [1932], S. 9-17; Herrington, 1955, S. 29; Burkert, 1966; Mikalson, 1975, S. 166-167; Parke, 1977, S. 141-143; Kadletz, 1982; Simon, 1983, S. 39-46; Carlier, 1984, S. 335-336; Mansfield, 1985, S. 260-289; Brulé, 1987, S. 83-98; Parker, 1987, S. 195-197; Van Sichelen, 1987; Baudy, 1992; Larson, 1995, S. 39; Burkert, 1997, S. 169-173; Dally, 1997; Donnay, 1997; Mikalson, 1998, S. 256; Hurwit, 1999, S. 42; Lambrinoudakis, 1999, S. 557-558; Dillon, 2002, S. 57-60; Rosenzweig, 2004, S. 45-58; Parker, 2005, S. 163 und 219-223; Meyer, 2007, S. 38-39; Palagia, 2008, S. 33-37; Calame, 2010a, S. 249-253 und 2010b; Greco, 2010, S. 137-139 (M.C. Monaco); Schmidt, 2010, S. 219-221; Burkert, 2011, S. 348-349; Franssen, 2011, S. 270-273; Sourvinou-Inwood und Parker, 2011, S. 36, 42-48, 157, 268-269; Beaumont, 2012, S. 170-174; Boutsikas und Hannah, 2012; Meyer, 2017, bes. S. 224, 236-240, 273, 279-284; Vikela, 2022a, S. 147-156 und 2022b, S. 91-97.

4. Clemens von Alexandria, *Protreptikos* II 17, 1; *Magna Grammatica*, s.v. ‚ἀρρηφόροι καὶ ἀρρηφορία'; Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1. Vgl. Donnay, 1997, S. 178-179.

5. Siehe Baudy, 1992, S. 9. Ein besonderes Deutungsproblem stellen die ebenfalls vorkommenden Formen ἐ/ἑρρηφορία und ἐ/ἑρση/εφορία dar, siehe dazu Deubner, 1956, S. 13-15; Burkert, 1966, S. 6; Van Sichelen, 1987, S. 98-99; Donnay, 1997, S. 178-180 und unten S. 91-93.

6. Für eine Zusammenstellung und Analyse der Quellen zu den *Arrhephoria* siehe Donnay, 1997.

Es gibt nur zwei Beschreibungen des eigentlichen Rituals der *Arrhephoria*,[7] der letzten und wichtigsten sakralen Aufgabe der jungen Kultdienerinnen, von der sich ihre Kultbezeichnung ableitete und deren Durchführung das Ende ihres Dienstes markierte.[8] Die vieldiskutierte Passage von Pausanias (I 27, 3-4) bleibt, bei all ihrer Knappheit und Mehrdeutigkeit, die beste Schilderung des Geschehens. In Anbetracht der Wichtigkeit von Textanalyse wird der Wortlaut des Autors hier ohne Abkürzungen wiedergegeben:

„Τῷ ναῷ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς Πανδρόσου ναὸς συνεχής ἐστι· καὶ ἔστι Πάνδροσος ἐς τὴν παρακαταθήκην ἀναίτιος τῶν ἀδελφῶν μόνη. ἃ δέ μοι θαυμάσαι μάλιστα παρέσχεν, ἔστι μὲν οὐκ ἐς ἅπαντας γνώριμα, γράψω δὲ οἷα συμβαίνει. παρθένοι δύο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἀρρηφόρους· αὗται χρόνον μέν τινα δίαιταν ἔχουσι παρὰ τῇ θεῷ, παραγενομένης δὲ τῆς ἑορτῆς δρῶσιν ἐν νυκτὶ τοιάδε. ἀναθεῖσαί σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἃ ἡ τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια δίδωσι φέρειν, οὔτε ἡ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα οὔτε ταῖς φερούσαις ἐπισταμέναις. ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν Κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω καὶ δι᾽ αὐτοῦ κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη, ταύτῃ κατίασιν αἱ παρθένοι. κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσιν, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον· καὶ τὰς μὲν ἀφιᾶσιν ἤδη τὸ ἐντεῦθεν, ἑτέρας δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν παρθένους ἄγουσιν ἀντ᾽ αὐτῶν“.[9]

„An den Tempel der Athena stößt der Tempel der Pandrosos, und Pandrosos ist die einzige der Schwestern, die bei der Aufbewahrung unschuldig blieb. Was mich aber am meisten in Staunen versetzt, ist nicht allen bekannt, und ich will daher berichten, was geschieht. Nicht weit vom Tempel der Polias entfernt wohnen zwei Jungfrauen, die die Athener Arrhephoroi nennen. Diese halten sich einige Zeit bei der Göttin auf, und wenn die Zeit des Festes kommt, tun sie in der Nacht folgendes. Sie setzen sich auf den Kopf, was ihnen die Priesterin der Athena zu tragen gibt, und dabei weiß diese nicht, was sie ihnen gibt, und die es tragen, wissen es auch nicht, und nicht weit entfernt ist in der Stadt ein Bezirk der Aphrodite „in den Gärten“, *zu dem*[10] ein natürlicher unterirdischer Gang führt. Dorthin steigen die Jungfrauen hinab. Unten lassen sie, was sie getra-

7. Pausanias I 27, 3-4 und Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1, vgl. auch Clemens von Alexandria, *Protreptikos* II 17, 1.

8. Offensichtlich diente der gesamte jährliche Aufenthalt der Mädchen auf der Akropolis ihrer Vorbereitung auf das Ritual der *Arrhephoria*.

9. Pausanias, *Description of Greece*, Volume I. Books 1-2 (Attica and Corinth). Loeb Classical Library 93, S. 138-139.

10. Die Übersetzung ist an dieser Stelle durch die gängige archäologische Interpretation des rituellen Geschehens beeinflusst, genauere Übersetzung wäre „durch den“.

gen haben, und erhalten dafür anderes und bringen es verdeckt. Und diese entlassen sie nun von da an und führen statt ihrer andere Jungfrauen auf die Burg“.[11]

Pausanias berichtet also, dass der Tempel der Pandrosos neben dem Tempel der Athena (Polias) stand und dass Pandrosos die einzige der Schwestern war, die beim Anvertrauten unschuldig blieb.[12] Dann beschreibt er einen Brauch, den angeblich nicht viele kannten. Der Perieget erzählt von zwei Jungfrauen, die in der Nähe des Tempels der (Athena) Polias lebten und von den Athenern Arrhephoren genannt wurden. Eine Zeit lang wohnten sie bei der Göttin, aber wenn *das* Fest (gemeint sind die Panathenäen) näher rückte, unternahmen sie nachts Folgendes: Die beiden Mädchen erhielten von der Priesterin der Athena (Polias) etwas (Verhülltes), das sie auf ihren Köpfen tragen sollten. Weder die Mädchen noch die Priesterin sollen gewusst haben, was dies war. Pausanias bezeugt, dass es in der Stadt einen *Peribolos*[13] gab, der (je nach Lesart) entweder der Aphrodite gehörte, die „in den Gärten“ genannt wurde (d. h. der *Peribolos* war das Heiligtum der Aphrodite mit der Epiklese „in den Gärten“ oder umfasste zumindest einen Teil dieses Heiligtums), oder sich in der Nähe dieser Aphrodite (ihres Heiligtums oder ihrer Statue) befand.[14] Durch den *Peribolos* verlief ein unterirdischer natürlicher Gang, den die Mädchen hinabstiegen. Sie ließen dort das Mitgebrachte zurück und nahmen andere (Dinge) mit, die sie verhüllt zurückbrachten. Danach wurden die Mädchen (aus ihrem sakralen Dienst) entlassen, und andere wurden an ihrer Stelle auf die Akropolis gebracht.

Mit der Interpretation der hier aufgeführten Pausanias-Stelle und insbesondere mit der Deutung des beschriebenen Rituals befassen sich zahlreiche Studien.[15] Die

---

11. Meyer, 1967, S. 81-82.

12. Gemeint ist der Mythos über die Geburt von Erichthonios, siehe Homer, *Ilias* II 547-551; Apollodoros, *Bibliothek* III 14, 2 und 6; Euripides, *Ion* 20-26, 265-275; Euphorion, Fr. 9 (Powell); Kallimachos, *Hekale* Fr. 70 (Hollis); Amelesagoras FGrH 330 F1; Pausanias I 18, 2. Zur geschichtlichen Entwicklung des Mythos und seiner Deutung siehe: Sourvinou-Inwood und Parker, 2011, bes. S. 24-110; Meyer, 2017, bes. S. 244-287, 313-320, 349-350, 362-376.

13. Durch die Verwendung des Begriffs περίβολος anstelle von τέμενος wollte Pausanias möglicherweise die Einfriedung und somit die eingeschränkte Sichtbarkeit und Zugänglichkeit des Bezirkes betonen.

14. Die Interpretation hängt davon ab, worauf die Angabe „οὐ πόρρω“ zu beziehen ist – auf die Nähe des beschriebenen Aphrodite-Heiligtums zu der Akropolis, von welcher kurz davor in der Passage die Rede war, oder auf die Nähe des erwähnten *Peribolos* zu der Aphrodite. Die neuere Forschung tendiert zu der zweiten Lesart (vgl. Kadletz, 1982, S. 445-446; Boedeker, 1984, S. 121-122; Pirenne-Delforge, 1994, S. 52-57; Van Sichelen, 1987, S. 89-92; Rosenzweig, 2004, S. 56-58; Parker, 2005, S. 221 mit Anm. 14; Robertson, 2005, S. 59-63; Wesenberg, 2016, S. 410; Meyer, 2017, S. 280).

15. Siehe Bibliographie auf Seite 80, Anm. 3.

Mehrheit der Forschenden sind einig, dass die Mädchen ihre verhüllte Last von der Priesterin der Athena noch auf der Akropolis erhielten und danach den heiligen Berg durch einen unterirdischen Gang verließen, um den *Peribolos* zu erreichen. Nach einer von Oscar Broneer geäußerten und weitgehend akzeptierten Deutung begaben sich die Mädchen zu einem hypäthralen Naturheiligtum der Aphrodite und des Eros, das östlich unterhalb des Erechtheions am Nordhang der Akropolis lag (Abb. 1, A).[16] Die Ergebnisse der umfänglichen Ausgrabungen des Areals, die der Forscher durchgeführt hatte, veranlassten ihn zu der Annahme, dass die Arrhephoren die Akropolis durch einen unterirdischen Abstieg verließen. Eine Treppe an der Nordwestecke des sog. Hauses der Arrhephoren führte zu diesem Abstieg, der sich innerhalb eines langen, von Osten nach Westen verlaufenden Felsspaltes befand und ursprünglich den Zugang zu einem tiefen Schacht eines mykenischen Brunnens bildete (Abb. 2).[17] Der Brunnen und somit auch die unteren Abschnitte des Treppenzuganges zu seinem Wasserreservoir wurden bereits in spätmykenischer Zeit aufgegeben. Die beiden obersten Treppenläufe sollten jedoch nach Angaben der Ausgräber auch in späteren Epochen weiterhin genutzt worden sein, um mit ihrer Hilfe in den östlichen Teil des langen Felsspaltes gelangen zu können. Hier war es möglich, durch eine Öffnung, die lange Zeit für die Höhle der Aglauros gehalten wurde, wieder an die Oberfläche zu gelangen und über schmale Pfade entlang des Nordhanges den Weg fortzusetzen (siehe Abb. 1, C; Abb. 2, C und Abb. 3).[18]

Die meisten geäußerten Zweifel an der Interpretation von Oscar Broneer beruhen auf der Tatsache, dass die einzige athenische Aphrodite-Kultstätte, die Pausanias selbst in seiner Beschreibung von Athen als Schrein der Aphrodite in den Gärten bezeichnet, weiter entfernt, am Ilissos-Fluss, lag und von kleinen, auf sich allein

16. Broneer, 1932. Zum Heiligtum auch: Broneer, 1933 und 1935; Robertson, 1983; Kron, 1992, S. 65; Pirenne-Delforge, 1994, S. 48-74; Dally, 1997, S. 3-5; Glowacki, 2002; Rosenzweig, 2004, S. 45-58; Robertson, 2005, S. 59-68; Weber, 2006, S. 194-196; Machaira, 2008, S. 100-126; Greco, 2010, S. 154-156 (S. Savelli); Bumke, 2015, S. 52-55; Vikela, 2022a, S. 147-156 und 2022b, S. 91-97.

17. Broneer, 1933, S. 351-353, 416; Broneer, 1935, S. 129; Broneer, 1939, S. 423; Burkert, 1966, S. 12-13; Burkert, 1997, S. 170 und 2011, S. 86; Vikela, 2022a, S. 152-155 mit Abb. 6-8 und 2022b, S. 94-96.

18. Zu der sog. Höhle der Aglauros – der östlichen Öffnung des Felsspaltes – siehe Broneer, 1935, S. 129-131 mit Fig. 14 und 15; Broneer, 1939, S. 323, Fig. 3; Travlos, 1971, S. 70-71, Abb. 91, Nr. 136 und S. 73, Abb. 93; Wickens, 1986, S. 346-352 „Acropolis N Cave S“. Diese Grotte verwechselt Vikela (2022a, S. 148-155 und 2022b, S. 94-96) mit der auf dem Gebiet des hypäthralen Heiligtumskoplexes ausgegrabenen Höhle (siehe Broneer, 1932, S. 39-41 mit Fig. 2, Fig. 6 und 7; Broneer, 1933, S. 330, Fig. 1 und S. 337-338; und weiter unten in dieser Abhandlung: S. 88-89, mit Anm. 33, Abb. 1, B und Abb. 5, wo die Höhle als „*Cave*“ gekennzeichnet ist). Auf dieser fälschlichen Gleichsetzung der beiden Höhlen basiert die von Vikela angebotene Rekonstruktion des Weges der Arrhephoren.

gelassenen Mädchen nachts kaum erreicht werden konnte.[19] Doch ehe wir uns der Problematik des Aphrodite-Heiligtums zuwenden, möchte ich auf weitere mit dieser zur *communis opinio* gewordenen Deutung verbundene Schwierigkeiten hinweisen. Der Bericht des Pausanias erlaubt keine Zweifel, dass nicht nur die nächtliche Zeit, sondern auch der unterirdische Gang zu den wichtigen Elementen des Rituals der *Arrhephoria* gehörte. Offensichtlich hatte er eine symbolische sowie kultische Bedeutung, besaß eine starke psychologische Wirkung und trug zur Entstehung einer besonderen Atmosphäre des Geheimen, des Verdeckten, aber auch des Unheimlichen, der Finsternis als solchen, bei. Demnach muss ein „natürlicher unterirdische Gang" – und als unterirdisch verstanden die antiken Griechen nicht nur Öffnungen in der Erde, sondern auch in Bergen und Felsen – tatsächlich existiert haben.[20] Seine Identifizierung würde uns helfen, die Topographie des Kultgeschehens zu rekonstruieren und die Aufgabe der Arrhephoren besser zu verstehen. Die Mehrzahl der Forscher folgen der Annahme von Broneer, dass der obere Abschnitt des Treppenabstiegs zum mykenischen Brunnen bzw. zu der Höhlenöffnung östlich davon diese Rolle gespielt habe, und interpretieren diesen Abstieg als eine rituelle Wiederholung oder Inszenierung des Sturzes der beiden „schuldigen" Kekropiden vom Akropolisfelsen in die Tiefe. Der Umstand, dass der Gang unterirdisch ist, würde den Tod der beiden Nymphen – ihren Abstieg in die Unterwelt – symbolisieren.[21] Seine Verborgenheit vor den Augen der möglichen Zuschauer würde die Rahmenbedingungen für die Erprobung der beiden Mädchen gewähren. Die enge Verbindung zwischen dem Ritual der *Arrhephoria* und der vermutlich nachträglich als *Aition* dafür entstandenen Version des Mythos über das Erichthonios-Kind legt nahe, dass eine Disziplin- und Standhaftigkeitsprüfung der Arrhephoren zu einem der Zwecke des Kultgeschehens gehörte.[22] Anders als die beiden Töchter des Kekrops, die das Verbot der Göttin Athena missachteten, die ihnen anvertraute Kiste öffneten und sich, in Schrecken und Wahnsinn von dem darin Gesehenen verfallend, von der Akropolis stürzten, sollten sich die Athener Mädchen an die göttlichen Regeln halten und die ihnen anvertrauten sakralen Gegenstände tragen, ohne der Neugierde nachzugeben,

19. Paus., I 19, 2. Vgl. Dally, 1997; Parker, 2005, S. 221. Zu dem Heiligtum am Ilissos siehe Langlotz, 1954; Pirenne-Delforge, 1994, S. 15-25, 48-71; Rosenzweig, 2004, S. 28-58; Robertson, 2005, S. 44-58; Weber, 2006; Greco, 2011, S. 436-437 (D. Marchiandi); Bumke, 2015.

20. Diese Vorstellung manifestiert sich z. B. in der Funktion der Berghöhlen als „Eingänge zur Unterwelt", als Orakelstätten der Gaia und als Schoß der Erde, siehe dazu Ustinova, 2009, bes. S. 3-4.

21. Siehe z. B. Burkert, 1966, S. 12.

22. Vgl. Graf, 2003, S. 12-15; Meyer, 2017, S. 239, 281-283, 319; Mythos als warnendes Beispiel: Harrison, 1903, S. 133; Baudy, 1992, S. 10.

sie zu enthüllen, zu betrachten. Nachts, in einem langen, schlauchähnlichen Felsspalt und ohne Begleitung würde das Einhalten oder Nichteinhalten der Regeln allein von der Disziplin der jungen Athenerinnen abhängen.

Diese etablierte Vorstellung vom *Arrhephoria*-Ritual mag plausibel erscheinen, doch es ergeben sich zahlreiche Probleme, wenn wir versuchen, über die praktische Umsetzung dieser Idee nachzudenken. Zunächst sind wir mit der Gefährlichkeit des Ganges konfrontiert – es handelte sich um steile Treppen, deren Stufen nichts anderes als in die Spaltwände eingelassene Holzbalken waren, die ohne senkrechte Stützen über dem Abgrund hingen oder zumindest auf der losen Füllung des tiefen Spaltes ruhten (Abb. 4).[23] Ein weiteres Problem ist die Undeutlichkeit des Weges. Obwohl die nördlichen und östlichen Hänge der Akropolis immer noch zahlreiche Spuren solcher Pfade, Rampen und in den Felsen gehauener Stufen tragen, konnte ein Weg, der das Eros-Aphrodite-Heiligtum mit der östlichen Öffnung des Felsspaltes verbinden würde, nicht verfolgt werden, wir können über seinen Verlauf und seine Charakteristika nur spekulieren. Eines ist sicher: Sobald die jungen Kultdienerinnen die Grotte verließen, befanden sie sich auf einem schmalen, weiterhin sehr gefährlichen Pfad in beträchtlicher Höhe (Abb. 3).[24] Es muss dazu gesagt werden, dass zwischen der Höhlenöffnung und den Felsvorsprüngen, die offenbar den Westabschluss des Aphrodite-Kultplatzes darstellten, der Hang besonders steil abfällt. Heute ist er an dieser Stelle durch moderne Stützmauern verkleidet. Wenn es also wirklich einen Weg auf der mittleren Höhe des oberen Hanges[25] gab, dessen Spuren durch spätere Modifikationen verloren gegangen sind, so wäre er weithin sehr gefährlich, insbesondere für Nachtwanderungen. Wahrscheinlicher ist, dass der Weg, in den der Treppengang durch den Felsspalt mündete, möglichst schnell und flach nach unten, zum *Peripatos* hin, führte und dass es sich hierbei um nichts anderes als einen Fluchtweg von der Akropolis handelte. In diesem Fall müssten die Arrhephoren den restlichen Weg zu dem *Peribolos* dem *Peripatos* entlang gehen, was natürlich weniger gefährlich gewesen wäre, abgesehen von der Frage, wie sicher sich zwei kleine Mädchen nachts alleine in den Straßen des antiken Athens fühlen konnten. Dennoch müssten sie genau wissen und erkennen können, in welchen ummauerten Bezirk sie eintreten sollten, wo der richtige Ablageort für ihre sakrale Last war und wo sie die anderen verhüllten Gegenstände finden, die sie mitnehmen und zurück auf die Akropolis

23. Siehe die Rekonstruktion in Broneer, 1939, S. 326-328.

24. Für das Erscheinungsbild der sog. Höhle der Aglauros am Nordhang der Akropolis vor der Sicherung siehe Broneer, 1935, S. 130-131, Fig. 14 (Abb. 3 in diesem Aufsatz) und 15.

25. Als oberen Hang bezeichne ich den Abschnitt der Akropolishänge oberhalb des *Peripatos*-Weges.

bringen sollten. Eine mögliche Lösung des Problems wäre, dass die Kinder im *Peribolos* oder in seiner Nähe von einer weiteren Kultdienerin, z. B. der Priesterin der Aphrodite in den Gärten, empfangen und unterwiesen wären, aber davon spricht Pausanias nicht.[26] Andererseits hätte man den Arrhephoren während ihres langen Aufenthalts auf der Akropolis den Weg und den *Peribolos* zeigen können, aber dann wäre ihre nächtliche Aufgabe um einiges schwieriger gewesen – sie hätten nicht nur ihre Neugier und Angst bekämpfen, sondern auch den erlernten Weg wiederfinden und alle Rituale im *Peribolos* allein, ohne Hilfe der Erwachsenen fehlerfrei ausführen müssen. Oder waren sie doch nicht allein?

Meines Erachtens ist es höchst unwahrscheinlich, dass kleine Mädchen (wir erinnern uns, dass sie sieben Jahre alt gewesen sein konnten) – und dabei noch die Besten der Besten, Töchter der vornehmsten und einflussreichsten Familien der Stadt – einen so langen und gefährlichen Weg allein in der Nacht durchschreiten mussten. Denn wäre dabei ein Unglück jeglicher Art passiert, wäre nicht nur mit der Reaktion des Familienkreises, sondern auch mit schlimmen Konsequenzen für die gesamte Polis zu rechnen. Als einen möglichen Einwand gegen meine Behauptung könnte vorgebracht werden, dass Initiationsriten in vielen Kulturen und bei vielen Völkern, wie Walter Burkert es formuliert, „gewaltsam und grausam" verliefen und mit dem Tod enden konnten, während mehreren Forschern, anfangend mit Burkert selbst, das hier betrachtete Ritual für einen *rite de passage* halten.[27] Die *Arrhephoria* sind aber, bei aller Fruchtbarkeit dieses Ansatzes, kein Initiationsritus im engeren Sinne gewesen, weil nicht die gesamte Altersgruppe, ja nicht einmal ihr Großteil, sondern nur zwei Vertreterinnen daran beteiligt waren.[28] Wenn unter Hunderten von Einzuweihenden einige wenige das Ritual nicht überlebten, was auf die Wirkung böser Mächte zurückgeführt werden konnte, war dies ein Unglück für die konkreten, betroffenen Familien, nicht für die Gesellschaft als Ganzes. Im Gegenteil, der Ritus der *Arrhephoria* war nicht auf Lebensabschnitte eines Individuums konzentriert, sondern auf das Leben des gesamten Volkes, genauer gesagt, auf die Fruchtbarkeit von Erde und Menschen, wie wir es aus dem Lukian-Scholion erfahren und im Weiteren noch

26. Es ist bemerkenswert, dass viele Forscher (zuletzt Vikela, 2022b, S. 93 und 96) die Beteiligung der Aphrodite-Priesterin voraussetzten, wobei es hierfür keine Anhaltspunkte gibt.

27. Siehe Burkert, 1966, S. 1-25, bes. 19-20; Zeitlin, 1982, S. 150-153; Boedeker, 1984, S. 100-124; Brulé, 1987, S. 79-98; Burkert, 1997, S. 169-173; Redfield, 2003, S. 118-127; Delivorrias, 2004, S. 58-63; Parker, 2005, S. 219-223; Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 42-48.

28. Zu diesem und weiteren Argumenten, die gegen eine Zugehörigkeit der *Arrhephoria* zu den Initiationsriten sprechen, siehe Donnay, 1997, S. 177-205; Faraone, 2003, S. 45; Graf, 2003, S. 12-20; Calame, 2010a, S. 251 und 2010b, S. 65-66; Beaumont, 2012, S. 171-172; Meyer, 2017, S. 281-282.

genauer besprechen werden.[29] Die Rituale, die die Arrhephoren stellvertretend für alle Jungfrauen Athens für das Wohlergehen der gesamten Polis im kommenden Jahr vollbrachten, mussten makelfrei ablaufen, ihre perfekte Erfüllung musste mit allen denkbaren Mitteln garantiert werden.[30]

Unser Verständnis des Rituals stützt sich auf mehrere aus dem Pausanias-Bericht resultierende Eckdaten: Die Priesterin der Athena Polias übergibt den Mädchen ihre verhüllte Last – der geeignete Ort dafür scheint uns ihr Dienstort, die Akropolis, zu sein; die Mädchen sollen in die Nähe eines Aphrodite-Heiligtums kommen und dabei ist ein unterirdischer Gang im Spiel – ein zum Teil im Inneren des Felsens verlaufender Abstieg von der Akropolis, der sich am Nordhang des heiligen Berges befindet, scheint der Beschreibung zu entsprechen, zumal eine Kultstätte der Aphrodite am Nordhang bekannt ist; der Aufenthalt der Arrhephoren im unterirdischen Gang gehörte zu der Erprobung der Mädchen – das bedeutet, sie müssen in dieser Höhlenschlucht alleine gewesen sein; der unterirdische Abschnitt des Ganges stellt den Anfang des Weges dar – daraus resultiert die Vorstellung, dass die Mädchen den gesamten Weg von der Akropolis bis zum *Peribolos* alleine durchschreiten mussten. Achtet man aber auf den Wortlaut des Periegeten, so wird klar, dass solche Schwierigkeiten und Gefahren nicht notwendig waren. Pausanias sagt deutlich, dass der unterirdische Gang *durch den Peribolos* verlief (δι᾽ αὐτοῦ), nicht *zum Peribolos* führte. Aus der Ritualbeschreibung geht somit hervor, dass die sakrale Handlung in einem umzäunten (heiligen) Bezirk stattfand, in welchem sich eine Öffnung zu einem natürlichen unterirdischen Gang, d. h. eine Höhle oder Grotte, befand bzw. durch dessen Umfassungsmauer der Eingang zu einem natürlichen unterirdischen Gang sich öffnete (je nachdem, wie man an dieser Stelle das Wort *Peribolos* interpretiert).[31] So könnte die Athena-Priesterin die beiden Mädchen mit ihrer heiligen Last in der Nacht (oder schon am Tag davor?) zum *Peribolos* gebracht und sie, zweifellos begleitet von einer Reihe vorbereitender Riten, in die Grotte / Höhle geschickt haben, buchstäblich vor dem Eingang auf ihre Rückkehr wartend. Eine wahrscheinlich nicht sehr tiefe Höhle gab eine klare Bewegungsrichtung vor, die Mädchen wohl zu einer Art Altar oder Opfertisch führend, wo sie verhüllte heilige Objekte vorfanden, die sie gegen die eben mitgebrachten austauschen und heraustragen konnten, womit ihre

29. Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1, vgl. auch Clemens von Alexandria, *Protreptikos* II 17, 1.

30. Vgl. z. B. die Überwachung der Eintrittsopfer (*Eisiteteria*) der attischen Epheben durch den Kosmeten, den Priester des Demos und der Chariten und der Exegeten (*IG* II^2 1006; *IG* II^2 1008; *IG* II^2 1009; *IG* II^2 1011; *IG* II^2 1028; *IG* II^2 1029) oder den Abschlussbericht des Archonten Basileus vor der Athener *Boule* über die makelfreie Durchführung der Eleusinischen Mysterien (Andokides 1, 111).

31. In diese Richtung wies bereits Van Sichelen (vgl. 1987, S. 91-92).

sakrale Mission beendet war. Der kurze Aufenthalt innerhalb der Höhle minimierte die Gefahr, dass eine der „Prüflingen“ doch die Regeln bricht und ihre Kiste öffnet. Die jungen Athenerinnen wurden wohl schon im *Peribolos* zu ihren Familien entlassen oder eher von diesen abgeholt, was sich vielleicht in der Pausanias’ Aussage widerspiegelt, auf die Akropolis wurden bereits die nächsten Arrhephoren gebracht, woraus man den Eindruck gewinnt, dass die beiden „Absolventinnen“ des Dienstes nicht mehr auf den heiligen Berg zurückgekehrt sind.

Diese auf den ersten Blick unbedeutende Änderung in der Lesart des Textes befreit die topographische Debatte von unnötigen Ankerpunkten. Wenn das gesuchte Aphrodite-Heiligtum nicht unbedingt durch einen unterirdischen Gang mit der Akropolis verbunden sein muss, könnte es sich auch um den Verehrungsplatz der Aphrodite in den Gärten am Ilissos gehandelt haben, ebenso wie um die Kultstätte des Eros und der Aphrodite am Nordhang der Akropolis oder um den Schrein der Aphrodite Pandemos und der Peitho am Südwesthang des heiligen Berges. Für die erste Variante spricht die Epiklese der Göttin, die beiden anderen kommen in Betracht, falls man den Ausdruck οὐ πόρρω als Hinweis auf die Nähe des Aphrodite-Kultplatzes zur Akropolis und nicht zum *Peribolos* betrachtet. Solange das Heiligtum der Aphrodite am Ilissos nicht entdeckt ist, werden wir keinen finalen Punkt in dieser Diskussion setzten können. Es ist jedoch möglich, kurz die beiden Aphrodite-Kultplätze an den Akropolishängen zu betrachten.

Das von Oscar Broneer am Nordhang der Akropolis ausgegrabene Heiligtum weist mehrere Merkmale auf, die es weiterhin zu einem sehr geeigneten Ort zur Abhaltung der *Arrhephoria* machen. Auch wenn es üblich ist, den Verehrungsort von Aphrodite und Eros auf den westlichen Abschnitt dieses Areals zu beschränken, wo die beiden Felsinschriften mit der Nennung der Gottheiten gefunden wurden, bildeten die Felszungen des nordöstlichen Abhanges und die dazwischen liegenden Terrassen einen großen, wahrscheinlich zusammenhängenden sakralen Bezirk, einschließlich der sog. mittleren und östlichen Heiligtümer, deren kultische Nutzung durch zahlreiche Nischen in den Felswänden, gemauerte Altäre, Bänke sowie ein komplexes System der Abgrenzung und Zugänglichkeit, geschaffen durch Mauer, Rampen, Treppen und Pfade, belegt ist (Abb. 1, A und Abb. 5). Das Interessanteste dabei ist, dass es zwischen dem westlichen Areal der Aphrodite und dem sog. mittleren Heiligtum einen langgezogenen, schmalen Felsspalt gibt, der sich im mittleren Abschnitt zu einer Höhle weitet, deren Gewölbe inzwischen eingebrochen ist (Abb. 1, B und Abb. 5, B „*Cave*“).[32]

---

32. Broneer, 1932, S. 39-41, siehe 34, Fig. 2: Plan des Westabschnittes der Höhle, Fig. 6 und 7: Westeingang in die Höhle als P markiert; Broneer, 1933, S. 337-338, siehe 330, Fig. 1: Blick von der Akropolis

Der Zugang von Westen scheint selbst für kleine Mädchen zu eng gewesen zu sein, während der östliche Eingang – auch dieser ist mittlerweile durch Steinrutsch teilweise gesperrt und entspricht nicht gänzlich den antiken Verhältnisse – betretbar ist. Innerhalb der Höhle konnten nur wenige, aber auffällige Funde geborgen werden, darunter kleine Votivschilde aus Stein und Terrakotta, die auch aus anderen attischen Heiligtümern bekannt sind, und ein ungewöhnliches Terrakottafigürchen besonderer Qualität, das ein schlafendes Kleinkind darstellt. Im Inneren des schmalen westlichen Zuganges entdeckten die Ausgräber zwei nebeneinander liegende römische Öllämpchen.[33] Etwas weiter östlich des östlichen Höhleneingangs entfernt, in einem Bereich, der auf dem Grabungsplan von Oscar Broneer als M gekennzeichnet ist (Abb. 5), fand sich eine Vielzahl von fragmentierten Öllämpchen, die meisten davon rund, umgeben von einem oder mehreren Kränzen von Schnauzen, darunter auch Leuchten von beträchtlicher Größe.[34] In der weiteren Umgebung des östlichen Höhleneingangs wurden mehrere längliche, senkrecht in harten Mörtel eingebettete Kieselsteine entdeckt, die durchaus als phallische Symbole interpretiert werden können, und ein rundplastisches Votivobjekt aus Inselmarmor in Form eines naturalistisch dargestellten Phallos.[35] Resümierend können wir festhalten, dass zumindest ein Teil des hier beschriebenen Naturheiligtums der Aphrodite heilig war, dass eine begehbare, langgestreckte Höhle durch dieses Heiligtum verlief, deren kultische Nutzung durch die in ihrem Inneren gemachten Funde bestätigt ist, dass im Heiligtum nächtliche Riten stattfanden, die eine intensive Beleuchtung mit zahlreichen, darunter auch sehr großen Lampen erforderten, und dass im Mittelpunkt des hier angesiedelten Kultes die Kinderzeugung stand. All dies entspräche dem Geist der *Arrhephoria*. Das hier beschriebene Fundmaterial und Ausstattungselemente führten auch Evgenia Vikela dazu, die *Arrhephoria*-Riten mit den sog. „*Middle*“ und „*East Sanctuaries*“ von Broneer zu verbinden. Dabei interpretiert die Forscherin diesen Bereich als das Heiligtum der Aphrodite in den Gärten, das an die Kultstätte der Aphrodite und des Eros angrenzte, aber von diesem unabhängig war.[36] Möglich wäre

---

auf die Höhle; Broneer, 1935, Plate I: als „*Cave*“ gekennzeichnet. Siehe auch Wickens, 1986, S. 352-353, der die Höhle als „*small, partially collapsed cave*“ „*ca. 100 m E of Cave S*“ bezeichnet. Diese Höhle setzt Vikela fälschlicherweise mit der sog. Höhle der Aglauros (= „*Caves S*“ bei Wickens, 1986 und Abb. 1, C; Abb. 2, C und Abb. 3 in dieser Abhandlung) gleich.

33. Schilde und Figürchen: Broneer, 1933, S. 337-338 mit Fig. 8 und 9; Öllämpchen: Broneer, 1932, S. 40 und 48 Fig. 17, 3 und 4.

34. Broneer, 1933, S. 346 (leider bietet Broneer keine Datierung der Lämpchen an).

35. Broneer, 1933, S. 342-343 mit Fig. 14 und S. 346 mit Fig. 18.

36. Vikela, 2022a, S. 147-156 und 2022b, S. 91-97. Die Identifizierung von Vikela ist durchaus plausibel, unmöglich ist jedoch der von der Forscherin postulierte Zugang zum Heiligtumkomplex von der Akropolis durch die oben beschriebene Höhle B.

auch, den östlichen Teil des Komplexes als den *Peribolos* zu interpretieren, der unweit der Kultstätte der Aphrodite (westlicher Teil) liege, sollte diese Lesart des Pausanias' Textes bevorzugt werden. Es scheint mir allerdings wahrscheinlicher, wie bereits betont wurde, dass das gesamte Areal (alle drei Heiligtümer von Broneer) einen zusammenhängenden sakralen Bezirk der Aphrodite und ihrer *Synnaoi* bildete, dessen Unterteilung in einzelne Bereiche eher rituellen Bedürfnissen und Funktionen diente als der Trennung in Verehrungsstätten verschiedener Hypostasen der Göttin.

Eine noch offene Frage lautet, wie die Arrhephoren und die Priesterin der Athena Polias in die Kultstätte am Nordhang gelangten. Lässt man den Weg durch den Schacht und den Spalt des mykenischen Brunnens wegen seiner Gefährlichkeit außer Acht, bleiben noch zwei Möglichkeiten. In seinem Artikel über die Rolle des *Peripatos*-Weges bezeichnet Alexander Rubel einen östlich des Erechtheions beginnenden und verhältnismäßig direkt zum östlichen Abschluss des Heiligtumskomplexes führenden Pfad als „Abstieg der Arrephoren“.[37] Dieser noch in mykenischer Zeit angelegte Weg von der Akropolis wurde von Oscar Broneer ebenfalls untersucht.[38] Er konnte feststellen, dass der Weg bereits in spätmykenischer Zeit aufgegeben worden war, weil mehrere seiner Abschnitte durch Wohnhäuser dieser Periode überbaut wurden. Außerdem fanden sich keine Spuren, die als eine Erneuerung des Pfades in späteren Jahrhunderten gedeutet werden könnten, während die Akropolismauer an der entscheidenden Stelle vollständig ein Werk des Mittelalters ist. Dies lässt offen, ob sie in ihrem Verlauf östlich vom Erechtheion in archaischer und klassischer Zeit eine Tür aufwies, oder nicht.[39] Am wahrscheinlichsten erscheint, meines Erachtens, dass die Priesterin und die beiden Arrhephoren die Kultstätte der Aphrodite am Nordhang der Akropolis, wenn dies tatsächlich das Ziel ihres Weges gewesen ist, in einer kleinen, vielleicht nächtlichen Prozession erreichten, die das Akropolis-Plateau durch die Propyläen verließ, dem Hauptabstieg am Westhang des Berges folgte und dann, dem *Peripatos* entlang, den Nordhang umkreiste.

Ebenso „zivilisiert“ und sogar viel kürzer würde der Festzug der Athena-Dienerinnen ausfallen, falls sie sich zu dem Heiligtum der Aphrodite Pandemos am südwestlichen Hang der Akropolis begeben würden (Abb. 1, D).[40] In der Tat gibt

37. Rubel, 2021, S. 173-174, mit Fig. 3.

38. Broneer, 1933, S. 350-355 und 1935, S. 109-113.

39. Broneer, 1933, S. 351.

40. Zum Heiligtum der Aphrodite Pandemos siehe v. a. Raubitschek, 1949, S. 152-153; Dontas, 1960a und 1960b; Beschi, 1967-1968, S. 517–526; Knigge, 1982; Pirenne-Delforge, 1991 und 1994, S. 26-40; Vikela, 1997, S. 197-199; Rosenzweig, 2004, S. 13-28; Greco, 2010, S. 190-191 (E. Santaniello); Monaco, 2015, S. 225-240; Vikela, 2022a, S. 156-158.

es Gründe, wenn auch nicht überzeugend genug für eine endgültige Entscheidung, diese Kultstätte mit der Durchführung der *Arrhephoria* zu verbinden. Zum einen befand sie sich unweit von dem Tempel der Athena Polias, sollte Pausanias genau das mit seinem οὐ πόρρω gemeint haben. Zum anderen beherbergte die Terrasse unterhalb von Nike-Pyrgos nicht nur einen Schrein der Aphrodite und der Peitho, sondern auch eine Kultstätte von Ge Kourotrophos und Demeter Chloe – zwei mit der Fruchtbarkeit der Menschen und der Erde verbundenen Göttinnen (Abb. 6, D).[41] Zu den markanten Elementen des Heiligtumskomplexes dieser Terrasse, über dessen Ausstattung wir uns ausschließlich anhand von Spuren der Felsabarbeitung und vereinzelter, nicht *in situ* gefundener Architekturfragmente ein Bild verschaffen können, gehört eine Höhlenöffnung annährend dreieckiger Form in der geglätteten Wand des Konglomeratfelsens, welcher die nördliche Begrenzung des Kultplatzes bildete (Abb. 7).[42] Da es mir bisher nicht gelungen ist, eine detaillierte Beschreibung der Höhle in der Forschungsliteratur zu finden oder sie aus der Nähe zu betrachten, können hier keine Aussagen zu ihrer Form, Größe, Tiefe und Begehbarkeit gemacht werden. Dieses *Chasma* stellte jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit einen Bezugspunkt für den Kult dar.[43] Der wichtigste Grund aber, warum wir dieses Heiligtum hier betrachten, ist eine kaiserzeitliche Inschrift auf einer Sitzbank in der vierten Reihe der 6. *Kerkis* des Dionysos-Theaters von Athen, die diesen Platz für zwei Kultdienerinnen der (Demeter) Chloe reservierte, die als ερσηφόροι benannt werden.[44] Dabei kann es sich entweder um eine sprachliche Weiterentwicklung der Form ἀρρηφόρος → ἐρρηφόρος → ἐρσηφόρος gehandelt haben, die weiterhin die „Träger(innen) des Unsagbaren“ oder „des Korbes“ bedeutet hätte, oder um das unabhängig davon gebildete Wort ἑρσηφόρος, das etwa „Träger(innen) des Taus“ (ἕρση) heißt. Die letztgenannte Etymologie wird auch von antiken und byzantinischen Scholiasten und Lexikographen bestätigt, die von einem Fest zu Ehren der Kekropstochter Herse (Tau) sprechen – einer *Pompe*, die sie *Hersephoria* nennen.[45] Würden wir der ersten Annahme folgen und die (H-)Ersephoren der Inschrift mit den Arrhephoren des Athena Kultes gleich-

41. Zur Kultstätte der Ge Kourotrophos und der Demeter Chloe siehe v. a. Kern, 1893; Keramopoullos, 1929, S. 73-78; Beschi, 1967-1968, S. 517-519; Hadzisteliou-Price, 1978, S. 106-115; Robertson, 2005, S. 83-85; Vikela, 1997, S. 197; Greco, 2010, S. 192 (E. Santaniello); Monaco, 2015, S. 181-225.

42. Siehe Zeichnung in Beschi, 1967-1968, S. 522, Fig. 6 und die Fotos in Monaco, 2015, S. 221, Fig. 96 und S. 223 Fig. 97.

43. So auch Monaco, 2015, S. 222-224.

44. IG II/III^{3} 4, 1998 = IG II^{2} 5098: ἑρσηφόροις β′ Χλόης.

45. Scholion zu Aristophanes, *Lysistrata* 642; *Suda* s.v. ‚ἀρρηφόρια‘; *Etymologicum Magnum* s.v. ‚ἀρρηφόροι‘; Hesych s.v. ‚ἐρρηφόροι‘.

setzen, wie es die Mehrheit der Forscher tut,[46] so müssen wir folglich behaupten, dass das nächtliche Ritual der *Arrhephoria* hier, am Südwesthang der Akropolis, in der Nähe des Aphrodite-Heiligtums stattfand – in diesem Fall der Aphrodite Pandemos, die Pausanias warum auch immer in seiner Ritualbeschreibung als Aphrodite in den Gärten bezeichnet.[47] Der Ort der sakralen Handlung wäre dann das *Temenos* der Demeter Chloe, ein Grund dafür, die beiden jungen Kultdienerinnen in der Theaterinschrift als Hersephoren der Chloe zu bezeichnen. Die Verbindung zwischen dem Ritual und den Göttinnen Demeter und Ge würde eine Begründung auch in dem Erichthoniosmythos finden – schließlich soll die Göttin Erde die „leibliche" Mutter des Ziehkindes von Athena gewesen sein, Erichthonios soll dieses Heiligtum der Ge Kourotrophos eigenhändig gegründet haben[48] – und wäre ein klarer Beweis dafür, dass die Sicherung der Fruchtbarkeit der Erde als Nahrungsgrundlage und Voraussetzung für die Fortpflanzung der Menschen der Hauptzweck der *Arrhephoria* war. Hierfür scheinen auch die nachträglich entstandenen Namen der Kekropstöchter, der ursprünglich namenlosen Nymphen-Triade im Erichthoniosmythos, zu sprechen: Neben der bereits erwähnten Herse (Tau), sollte das zweite ungehorsame Mädchen Aglauros (Schimmernde) oder Agraulos (Ländliche) und die einzige gehorsame Pandrosos (Allbetauende) geheißen haben.[49] Es wurde bereits mehrfach betont, wie wichtig die nächtliche Betauung für das Gedeihen der Olivenbäume und anderer Kulturpflanzen v. a. in den heißen attischen Sommermonaten war und dass das im frühen Sommer vollbrachte *Arrhephoria*-Ritual der Sicherung der Taubildung gedient haben dürfte.[50] Diesen Kern des Kultzweckes soll die nachträgliche Etymologie der Festbezeichnung als „Tautragen" zusätzlich betont haben.

Diese reizvolle Hypothese beinhaltet jedoch noch Unstimmigkeiten. Abgesehen davon, dass die Bezeichnung des Festes als „Tautragen" der Logik der *Arrhephoria* widerspricht, weil der Gegenstand des Tragens genannt wird – hier müsse man tatsächlich auf die Erklärung der Lexikographen zurückgreifen und die Benennung

46. Diese Meinung überwog in der Forschung seit Anfang an, für die Argumentierung vgl. z. B. Burkert, 1966, S. 5-6.

47. Ein möglicher Grund dafür, dass Pausanias dieselbe Kultstätte an verschiedenen Stellen seiner Erzählung unterschiedlich bezeichnet, könnte darin liegen, dass er auf unterschiedliche Quellen zurückgriff. Während sich der Perieget bei seinen persönlichen Besuchen höchstwahrscheinlich von einheimischen Führern und Inschriften leiten ließ, konnte er Information über die Mythen und Kulthandlungen aus Schriftquellen oder Gesprächen mit Kultdienern und anderen sachkundigen Personen bezogen haben.

48. *Suda* s.v. ‚Κουροτρόφος γῆ'.

49. Baudy, 1992, S. 9.

50. Vgl. Deubner, 1956, S. 14; Simon, 1983, S. 45-46; Baudy, 1992, S. 9-10.

der Prozession nicht von dem getragenen Gegenstand, sondern von der geehrten Gottheit, der Heroine Herse, ableiten – sind die Hersephoren der Chloe nicht die einzigen uns bekannten „Tauträgerinnen“ in Athen gewesen. Zwei Hersephoren der Eileithyia in Agrai hatten einen Ehrensitz in der 5. Reihe der 6. Kerkis des Dionysos-Theaters gehabt.[51] Außerdem gibt es unter den zahlreichen Basen-Inschriften, die die Weihung von Ehrenstatuen der ehemaligen Arrhephoren durch ihre Familien oder den Staat an Athena Polias bezeugen, eine, die heraussticht, weil die hiermit geehrte Kultdienerin ihre *Errhephoria* für Demeter und Kore ausgeführt hatte.[52] Wir müssen daher annehmen, dass es im antiken Athen mehrere rituelle Handlungen gab, die als *Arrhephoria*, *Errhephoria* oder *H-/Ersephoria* bezeichnet wurden und unterschiedlichen Gottheiten gewidmet waren, unter denen die *Arrhephoria* für Athena Polias die bedeutendsten und dadurch die berühmtesten gewesen sind.[53] Für unsere Diskussion ist diese Tatsache jedoch eher ein Gewinn als ein Verlust. Wir können feststellen, dass diese Rituale mit Sicherheit für Athena Polias, Demeter Chloe und Eileithyia in Agrai ausgeführt wurden und wahrscheinlich noch für solche Göttinnen und Heroinen wie Aphrodite (in den Gärten),[54] Ge Kourotrophos, Pandrosos und Aglauros / Agraulos.[55] Eileithyia, Aglauros und Pandrosos sind Gottheiten, deren Rolle als *Kourotrophoi*, als Ernährerinnen und Beschützerinnen der Kinder und Jugendlichen, außer Zweifel steht.[56] Die Ernährende Erde und die Demeter des ersten Grünsprosses[57] weisen einen ausgeprägteren landwirt-

51. *IG* II/III³ 4, 1999 = *IG* II² 5099: ἑρσηφόροις β´ [Ε]ἰλιθυίας ἐν Ἄγραι[ς]. Siehe die Diskussion bei Donnay, 1997, S. 183.

52. *IG* II² 3729: [------] Ἀριστοκλέου ἐρρηφορήσασαν Δήμητρι καὶ Κόρηι.

53. Die zahlreichen auf der Akropolis aufgestellten Ehrenstatuen der Arrhephoren der Athena Polias dienen als bester Nachweis für die Bedeutung und das Ansehen des Rituals (vgl. Schmidt, 2010). Wir sollen die Worte von Pausanias οὐκ ἐς ἅπαντας γνώριμα eher auf die außerattische, vielleicht sogar außergriechische Welt beziehen.

54. Der in der Forschungsdiskussion häufig erhobene Einwand, Aphrodite habe mit dem *Arrhephoria*-Ritual nichts zu tun, weil die Lesart „*Peribolos* unweit von Aphrodite“ aufgrund der Parallelen in den Texten des Pausanias wahrscheinlicher erscheine als „*Peribolos* der Aphrodite“, entbehrt jeder Grundlage, da die Nachbarschaft zweier Kultplätze zueinander in der Sakraltopographie des antiken Athens niemals zufällig oder sinnlos war.

55. Einen eigenen Kult der Herse scheint es in Athen nicht gegeben zu haben (vgl. Meyer, 2017, S. 318). Epigraphisch sind noch gewisse *Arrhephoria* bei den *Epidauria* belegt, die möglicherweise auch in diesem Fall primär Demeter und Kore betrafen (*IG* II² 974, Z. 18-19). Eine weniger zuverlässige Quelle spricht von den *Arrhephoria* für Dionysos (Bekker, Anecd. 1.202.6). Vgl. Deubner, 1956, S. 13, 15 mit Anm. 5.

56. Siehe z. B. Hadzisteliou-Price, 1978, S. 7-8, 61, 81-82, 124-125; Papachatzis, 1978 und Meyer, 2017, S. 267-274, 287-288 für Aglauros und Pandrosos.

57. Zur Deutung der Epiklese Chloe siehe Georgoudi, 2011.

schaftlichen Bezug auf, es sollte aber an dieser Stelle noch einmal betont werden, wie eng die Fruchtbarkeit des Menschen und die Fruchtbarkeit der Erde in einer antiken agrarischen Gesellschaft verbunden waren.[58] Ähnlich verhält es sich mit Aphrodite, die die zeugende Kraft der Liebe verkörpert und in ihrer Epiklese „in den Gärten" ihre Fürsorge für das Gedeihen der fruchttragenden Pflanzen genauso wie für die menschliche Sexualität und Kinderzeugung offenbart.[59] Und letztendlich die Athena Polias, die Beschützerin der gesamten Polis, die Verkörperung des gesamten Volkes, war mehr als alle anderen Gottheiten für das Wohlergehen ihrer Menschen und für die Sicherung und Erziehung ihrer Nachkommenschaft verantwortlich, wie es im Erichthoniosmythos zum Ausdruck kommt. Was die Bedeutung des *Arrhephoria*-Rituals betrifft, so wurde der Kernzweck des Geschehens allem Anschein nach bereits von dem antiken Kommentator des Lukian richtig erkannt, der die *Arrhephoria* mit den *Thesmophoria* verglich und behauptete, das Ziel dieser Feste sei die „Entstehung des Getreides" und die „Saat der Menschen" gewesen.[60]

Was hatten diese Rituale, die offensichtlich einem und demselben Zweck gewidmet waren und die gleiche oder eine ähnliche Bezeichnung trugen, gemeinsam? Offenbar war das Tragen bestimmter Objekte das Hauptelement der Kulthandlung und dieses Tragen erfolgte im Rahmen einer Prozession, die, wie wir gesehen haben, nicht durch verborgene Schluchten und Felsgänge, sondern auf den üblichen Prozessionswegen zog. Getragen wurden am wahrscheinlichsten runde Kisten mit den heiligen Objekten, die auf dem Kopf der Tragenden platziert waren. Die getragenen Gegenstände unterschieden sich wohl von Ritual zu Ritual. Ob in dem Fall der *Hersephoria* der Tau in irgendeiner Form oder etwas, was diesen Tau symbolisierte, ins Spiel kam, muss offenbleiben. Da das Wort *Arrhephoros* / *(H-)Ersephoros* nicht geschlechtsspezifisch ist, können wir nicht mit völliger Sicherheit davon ausgehen, dass die Hersephoren der anderen Kulte immer weiblich gewesen sind. In Analogie zu den Arrhephoren der Athena Polias und aus dem Grund, dass den weiblichen Gottheiten meistens auch weibliches Kultpersonal diente, ist es zumindest wahrscheinlich, dass alle Arrhephoren / Hersephoren Frauen oder Mädchen waren. Wir haben gesehen, dass bei den *Arrhephoria* für die Athena Polias das Deponieren heiliger Gegenstände in einer Höhle oder Grotte und die Entnahme anderer *Sacra* eine prominente Rolle spielte. Das Vorhandensein einer Höhle im Heiligtum der Deme-

58. Vgl. Baudy, 1992; Calame, 2010b, S. 66-72. Siehe auch Carroll-Spillecke, 1989, S. 24; Bumke, 2015.
59. Siehe z. B. Broneer, 1932, S. 52-54; Pirenne-Delforge, 1994, S. 80-81; Rosenzweig, 2004, S. 29-31, 43-44.
60. Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1: [...] τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς.

ter Chloe erlaubt die Vermutung, dass auch ihre Hersephoren ähnliche Handlungen vollbrachten; über die Situation in der Kultstätte der Eileithyia fehlt uns das Wissen.

Es bleibt noch die im Kontext dieser Untersuchung wichtigste Frage: Wurden alle *Arrhephoria / (H-)Ersephoria* in der Nacht abgehalten und welche Bedeutung hatte die Nacht für diese Gruppe von Ritualen? Pausanias bezeugt, die *Arrhephoria* fanden in der Nacht statt (ἐν νυκτὶ). Unter den bekannten Überlieferungen des Erichthoniosmythos[61] gibt es hingegen keine Version, die das Geschehen mit den Nachtstunden verbindet. Walter Burkert interpretiert einen fragmentiert überlieferten Text des Euphorion, in dem das Öffnen der anvertrauten Kiste und der Sturz der Lampe der Göttin im gleichen Zusammenhang erwähnt werden, als Hinweis darauf, dass das schicksalhafte Vergehen in der Nacht passierte.[62] Auch Nonnos verbindet das Erichthonios-Kind mit der Lampe der Athena, die dem Kleinen im dunklen Gemach der jungfräulichen Göttin leuchtete.[63] Beide Texte deuten meines Erachtens nicht darauf hin, dass die Handlung in der Nacht stattfand. Euphorion scheint eher die doppelte Verletzung göttlicher Gebote durch die Kekropstochter Herse zu betonen: Das Öffnen der Kiste, die geschlossen bleiben sollte, und das Fallen der Lampe, die nicht hätte erlöschen dürfen. Mit der Lampe ist zweifelsohne der ewig brennende Leuchter im Tempel der Athena Polias gemeint.[64] Der Umstand, dass das heilige Feuer immer brennen sollte, macht die Aussage darüber, ob die Tages- oder Nachtzeit beschrieben ist, unmöglich. Die antike Vorstellung von der Nacht als der Zeit, in der sich die meisten Unglücke und Verbrechen ereignen sowie heimliche Taten begangen werden, zu denen natürlich auch das verbotene Öffnen der Kiste durch die Kekropstöchter gehörte, machte die nächtliche Zeit des Geschehens logisch; es ist nur bemerkenswert, dass keiner der antiken Autoren darauf eingeht.[65] Stattdessen vermittelt vor allem die Nonnos-Passage etwas ganz anderes: Nicht die Nacht ist der Grund für die Notwendigkeit des Lichtes für das Kleinkind, sondern die Verborgenheit im dunklen Gemach. Die jungfräuliche, die Ehe und Mutterschaft ablehnende Göttin entzieht ihr Ziehkind den Blicken der Fremden, um die Umstände seiner Geburt und die ihr nicht genehme Rolle der Erzieherin zu verbergen. In der Kiste, im dunklen Gemach der Athena soll Erichthonios liegen, wie ein in die Erde gefalle-

61. Siehe oben Seite 82 Anm. 12.

62. Euphorion Fr. 9. 2-6: [...]α φέροιτο | [...]θι κάππεσε λύχνου | [ ]α κατὰ Γλαυκώπιον Ἕρσῃ, | [οὕνεκ᾽ Ἀθ]ηναίης ἱερὴν ἀνελύσατο κίστην | [δεσποίν]ης. Vgl. Burkert, 1966, S. 11.

63. Nonnos, *Dionysiaca* 27, 112-117, 317-323.

64. Pausanias I 26, 6.

65. Zu der Vorstellung, dass alles Böse in der Nacht geschieht oder ihr entstammt, siehe z. B. die Genealogie der Göttin bei Hesiod, *Theogonie* 116-124.

nes Getreidekorn, bis die Tau-Schwestern seine Kiste öffnen und ihn ans Tageslicht holen. Im Zentrum des Rituals der *Arrhephoria* stand die Verborgenheit, die sich im „unterirdischen natürlichen Gang" manifestiert, in den die Jungfrauen hinabstiegen. Diese Verborgenheit der Höhle betonte man zusätzlich mit der Finsternis der Nacht, die als Zeitpunkt für das Ritual gewählt wurde. Die Verborgenheit in der Höhle und die Dunkelheit der Nacht bildeten die Rahmenbedingungen für die Erprobung der beiden Arrhephoren, d. h. die Nacht spielte eine wichtige Rolle bei der sozialen, sogar soziopolitischen, Komponente der Kulthandlung, die in einer Art des Rituals des Erwachsenwerdens für die Mädchen bestand, bei dem sie Gehorsamkeit, das Befolgen der Regeln und das Unterdrücken der Triebe – ideale Eigenschaften einer attischen Ehefrau jener Zeit – demonstrieren mussten.[66] Dass es sich hierbei um keinen zweitrangigen Aspekt handelt, wird an der sich im Erechthoniosmythos offenbarenden Zuständigkeit der Athena für die Erziehung deutlich, die als eine der zahlreichen Kulturtechniken betrachtet werden kann, mit denen die Göttin der Zivilisation ihr Volk beschenkte.[67] So wie laut Ailios Aristides die Menschen die Gabe der Demeter nicht hätten nutzen können, hätte Athena ihnen nicht die Weisheit gegeben, um die Landwirtschaft effektiv zu betreiben,[68] so würde der naturgebundene Sohn der Erde Erechthonios nicht zu einem erfolgreichen König der Athener aufwachsen, hätte Athena nicht für seine Erziehung gesorgt.[69] Bei dem Ritual der *Arrhephoria* ehrten die Arrhephoren und durch sie die gesamte Gesellschaft ihre Göttin, indem sie den Erfolg der Erziehung demonstrierten und damit die Kunstfertigkeit, mit der sie diese Kulturtechnik weiterhin beherrschten. Dieser Erfolg wurde auch dadurch betont, dass es ausgerechnet die Mädchen waren, die auf die Probe gestellt wurden, weil sie, wie die Frauen im Allgemeinen, von Natur aus als wild und zähmungsbedürftig galten. Der einjährige Kultdienst der Arrhephoren, dessen Krönung und Abschluss die *Arrhephoria* waren, diente als eine Art Ausbildung der Besten jungen Athenerinnen für ihre zukünftigen Rollen als Ehefrau, Mutter und ihre religiösen Pflichten erfüllende Bürgerin.[70] Das nächtliche Ritual bewies Jahr für Jahr, dass die Nachkommen der athenischen Aristokratie und die wichtigsten Aufgaben des staatlichen Kultes auch in der Zukunft in würdige Hände gelangen werden.

66. Graf, 2003, S. 15; Meyer, 2017, S. 319.
67. Siehe v. a. Meyer, 2017, S. 313-328.
68. Ailios Aristeides, *Athenahymnus* 16.
69. Meyer, 2017, S. 315-317.
70. Zur Rolle der Kekropstöchter als Vorbilder für Mütter, Erzieherinnen und Kultdienerinnen siehe Valdés Guía, 2023.

Auch landwirtschaftliche Aspekte trugen Gründe für die nächtliche Zeit der Riten bei. Geht man davon aus, dass mindestens die als *Hersephoria* bezeichneten Rituale einen Bezug zum Nachttau hatten, so erscheint es naturgemäß, den Tau durch nächtliche Kulthandlungen herbeizurufen. Eine wichtige Rolle spielte in der antiken Landwirtschaft der Kalender der Agrararbeiten. Der rechtzeitige Beginn oder der ideale Abschluss jener Tätigkeiten wurde anhand der Bewegung der astronomischen Körper bestimmt. In diesem Zusammenhang waren auch die Hyaden, eine Sterngruppe im Sternbild Stier, von Bedeutung. Ihr Aufgang am Himmel Attikas signalisierte den Beginn der Ernte und ihr Untergang den Anfang der Pflugsaison.[71] Dank Euripides und eines Scholions zu Aratos wissen wir, dass die drei sich für die Rettung des Staates aufopfernden Töchtern des mythischen attischen Königs Erechtheus durch Athena in Sterne verwandelt wurden und als Hyakinthiden-Hyaden einen Kult in Athen genossen. Bei dem hier durch den berühmten Tragödiendichter aufgearbeiteten Invasionsmythos über den legendären Kampf zwischen Athen und Eleusis, handelt es sich um den ursprünglichen Mythos der sich von der Akropolis stürzenden Aglauros, der später durch die spätarchaische / frühklassische Modifizierung des Erichthoniosmythos, in dem sie zur ungehorsamen Tochter des Kekrops wird, überschattet wurde. Mit anderen Worten sind die Mädchen-Triade des Erichthoniosmythos und die Mädchen-Triade des Invasionsmythos in gewisser Hinsicht dieselben Heroinen, die mit dem Sternhaufen der Hyaden identifiziert wurden. Der Aufgang der Hyaden am attischen Himmel entsprach seinerseits dem Zeitpunkt der *Arrhephoria* im Monat Skirophorion.[72] Die nächtliche Durchführungszeit des *Arrhephoria*-Rituals konnte demnach auch aus dem Bedürfnis heraus entstanden sein, die Kulthandlungen im Angesicht der mitverehrten Sterne zu vollziehen.

In einem allgemeineren Sinne lässt sich darüber hinaus sagen, dass in der Vorstellung der alten Griechen die Nacht untrennbar mit der Erde verbunden war, auch wenn dies nicht unserer modernen Logik entspricht. Diese Verbindung, die eine eingehendere Untersuchung erfordert, als sie im Rahmen dieser Arbeit geleistet werden kann, manifestiert sich in zahlreichen indirekten Indizien: zum Beispiel in den mythologischen Genealogien, in denen die Nacht entweder Schwester oder Mutter der Erde ist; oder in der Vorstellung, dass einige der fürchterlichen Kinder der Nacht unter der Erde wohnen; dass manche dieser Kräfte, wie die Erinyen oder die Träume, sowohl als Kinder der Nacht als auch als Kinder der Erde gelten konnten; dass die

71. Boutsikas & Hannah, 2012, S. 10; siehe Hesiod, *Astronomia* Fr. 291 M-W; Hesiod, *Werke und Tage* 609-617.

72. Boutsikas & Hannah, 2012, S. 10 *et passim*.

Wirkung des schrecklichen Sohnes der Nacht, Thanatos, die Menschen in die Unterwelt verleitet; dass in der *Ilias* es die Nacht ist, die die Augen der Sterbenden und damit in die Unterwelt hinabsteigenden bedeckt; dass bei Hesiod der tief unter der Erde liegende Kerker Tartaros dreifach von der Nacht umgossen ist und in seiner Nähe sich das Haus der fürchterlichen Nacht befindet etc.[73] Als ein Verbindungsglied zwischen der Nacht und der Erde fungierte die Finsternis, das Fehlen des Sonnenlichts, und wiederum die Verborgenheit, die Unerreichbarkeit. Wegen dieser festen Assoziation könnte die nächtliche Zeit als besonders günstig für die zur Förderung der Fruchtbarkeit der Erde abzielenden Rituale empfunden worden sein.

Ähnlich konnte es sich mit dem letzten großen Bedeutungsaspekt der *Arrhephoria* verhalten haben. Im antiken Athen, wie in den meisten anderen alten und modernen Gesellschaften, galten die Nachtstunden als angemessene Zeit für Kinderzeugung.[74] War die Nacht die besondere Wirkungszeit der Aphrodite und des Eros, so war es logisch, die zeugende Kraft dieser Götter nachts zu beschwören.

2. Die *Plynteria*

Ein weiteres, sich jährlich wiederholendes Athener Ritual, das zumindest teilweise während der Nacht verlief, waren die *Plynteria*.[75] Die Bezeichnung dieser Kulthandlung leitet sich von dem griechischen Verb πλύνειν „reinigen" oder „waschen" ab. Der Schriftquellenkorpus zu diesem „Waschfest" ist wesentlich ärmer als der für die *Arr-*

73. Nacht als Schwester der Gaia: Hesiod, *Theogonie* 116-124; Nacht als Mutter der Gaia: orphische Kosmogonie; Erinyen als Töchter der Nacht: Aischylos, *Eumeniden* 69, 322 *et passim*; Erinyen als Töchter der Erde: Hesiod, *Theogonie* 183-185; Träume als Kinder der Nacht: Hesiod, *Theogonie* 211-212; Träume als Kinder der Erde: Euripides, *Iphigenia in Tauris* 1261-1262; Erynien als Kinder der Nacht, die unter der Erde wohnen: Aischylos, *Eumeniden* 416-417; Thanatos als Sohn der Nacht: Hesiod, *Theogonie* 211-212. Vgl. Homer, *Ilias* z. B. V 310, V 659, XI 356 oder XIII 425, wo der Ausdruck „in die Dunkelheit der Nacht verhüllen" als Synonym für das Töten steht; Tartaros von der Nacht umhüllt: Hesiod, *Theogonie* 726-727; Tartaros als das Haus der Nacht: Hesiod, *Theogonie* 744-745.

74. Vgl. z. B. die zahlreichen Darstellungen der nächtlichen Hochzeitsprozessionen unter Fackellicht, denen die erste Hochzeitsnacht im Haus des Bräutigams folgte (siehe Oakley und Sinos, 1993, S. 26-37).

75. Bibliographie zu den *Plynteria* (in Auswahl): Deubner, 1956, S. 17-22; Parke, 1977, S. 152-155; Simon, 1983, S. 46-48; Mansfield, 1985, S. 366-378; Brulé, 1987, S. 105-110; Nagy, 1991; Ridgway, 1992, S. 124; Nagy, 1994; Parker, 1996, S. 307-308; Robertson, 1996a, S. 31-34; Bettinetti, 2001, S. 147-153; Dillon, 2002, S. 133-134; Robertson, 2004a und 2004b; Parker, 2005, S. 474-475 und 478-479; Sourvinou-Inwood und Parker, 2011, S. 6-7, 135-224, 281-284, 344-352; Vollmer, 2014, S. 418-448; Hollinshead, 2015; Meyer, 2017, S. 153-155, 219-220.

hephoria, es besteht hauptsächlich aus lexikalischen Einträgen.[76] Die *Plynteria* standen in einem engen, zeitlichen und inhaltlichen Zusammenhang mit einem weiteren Fest, den *Kallynteria*. Sie fanden am Ende des Monats Thargelion (Mai / Juni) statt, wurden, wie auch die *Arrhephoria*, zu Ehren der Athena Polias durchgeführt und waren mindestens in ihrem *Aition* mit einer der Heroinen der athenischen Vorzeit, diesmal mit Aglauros, verbunden. Aus der Überlieferung des Photios erfahren wird, dass das Fest eingerichtet wurde als nach dem Tod von Aglauros – der ersten Athena-Priesterin und gleichzeitig der ersten Sterblichen, die anfing, Götter (-Statuen) zu schmücken (d. h. sie mit der eigenhändig hergestellten Kleidung und Schmuck zu behängen) – die Gewänder der Göttin ein Jahr lang ungewaschen blieben.[77] Dabei sollen sowohl die heilige Kleidung als auch das Kultbild selbst, das *Xoanon* der Athena Polias, von besonderen Kultdienerinnen, der *Plyntrides* und *Loutrides*, gewaschen worden sein.[78] Obwohl einige Forscher eine rituelle Waschung im nördlichen (Innen-)Hof des Erechtheions auf der Akropolis annehmen, spricht vieles dafür, dass die Kultstatue der Göttin in einer Prozession nach Phaleron gebracht wurde, um im Meer gebadet zu werden.[79] Einen Festzug anlässlich der *Plynteria* erwähnt Photios, während wir in der *Suda* unter den Aufgaben der *Nomophylakes* die Aussendung einer *Pompe* finden, die das Xoanon der Pallas zum Meer brachte.[80]

Besonders relevant für unsere aktuelle Diskussion sind drei hellenistische Inschriften des späten 2. Jh. v. Chr., in denen neben anderen erfolgreich erfüllten Aufgaben der Epheben-Kohorte des vergangenen Jahres erwähnt wird, dass „sie auch halfen, die Pallas nach Phaleron hinauszuführen und von dort wieder beim Fackellicht hereinzuführen, in aller guten Ordnung".[81] Mehrere Forscher teilten die von

76. Xenophon, *Hellenika* I 4, 12; Plutarch, *Alkibiades* 34, 1; Pollux, *Onomastikon* VIII 141; Photios, *Lexikon* s.v. ‚Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια', s.v. ‚λουτρίδες', s.v. ‚ἡγητηρία'; *Etymologicum Magnum* s.v. ‚Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια'; Harpokration s.v. ‚Πλυντήρια'; Hesychios s.v. ‚λουτρίδες', s.v. ‚ἡγητηρία'; *Suda* s.v. ‚Νομοφύλακες'.

77. Photios, *Lexikon* s.v. ‚Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια'.

78. Photios, *Lexikon* s.v. ‚λουτρίδες'; Hesychios s.v. ‚λουτρίδες'.

79. Für eine Waschung im Innenhof des Erechtheions plädiert Hollinshead, 2015.

80. Photios, *Lexikon* s.v. ‚ἡγητηρία' (vgl. auch Hesychios s.v. ‚ἡγητηρία'); *Suda* s.v. ‚Νομοφύλακες' (vgl. auch Philochoros FGrHist 328 F64b).

81. IG II^2 1006 (122/121 v. Chr.), Z. 11-12: […] συνεξήγαγον δὲ καὶ τὴν Παλλάδα | Φαληροῖ κἀκεῖθεν πάλιν συνεισήγαγον μετὰ φωτὸς μετὰ πάσης εὐκοσμίας, […]; 75-76: […] παρέπεμψε δὲ καὶ | τὴν Παλλάδα Φαληροῖ κἀ[κεῖθεν συνεισή]γαγεν μετὰ φω[τός, […].

IG II^2 1008 (118/117 v. Chr.), Z. 9-10: […] ἐ]ξήγαγον δὲ κ[αὶ] | [τ]ὴν Παλλάδα Φ[αληροῖ κἀκεῖθεν πάλιν συνει]σήγαγον μετὰ [φ]ωτὸς [μετὰ πάσ]ης εὐκοσμίας· […].

IG II^2 1011 (106/105 v. Chr.), Z. 9-11: […] συνεξήγαγον δὲ καὶ τ[ὴν] | Παλλάδα μετὰ τῶν γεννητῶν καὶ πάλιν εἰ[σήγαγ]ον μετὰ πάσης εὐκοσμίας· […].

Walter Burkert geäußerte Annahme, laut der das hier beschriebene Ritual nicht dem Kultbild der Athena Polias, sondern dem legendären Palladion gegolten habe – einer anderen uralten Athena-Statue, die im antiken Athen existiert zu haben scheint.[82] Dieses kleinformatige Standbild wurde in Athen seit einem gewissen Zeitpunkt für das wahre trojanische Palladion gehalten. Laut einer verbreiteten Version des attischen Mythos gelang es nach Attika auf eine abenteuerliche Art und Weise, infolge einer auf einem Missverständnis beruhenden, blutigen Schlacht zwischen den aus Troja zurückkehrenden Argiver und den Athenern.[83] Die Interpretation von Burkert basiert auf einem Scholion zu Demosthenes, das besagt, dass Demophon – Sohn des Theseus und derjenige Held, der in den meisten attischen Versionen der Legende zur Übertragung des trojanischen Palladion nach Attika aktiv beteiligt ist – das Palladion zum Meer trug, um es nach vielen Morden zu reinigen.[84] Die Statue wurde auf einem Kampffeld entdeckt, zwischen den Leichen der wegen eines Seesturmes nachts auf attischem Boden schutzsuchenden Argiver, die von den Einheimischen als Piraten angesehen und umgebracht wurden (ein sprechendes Beispiel für die Gefährlichkeit der alles verhüllenden Nacht als Topos antiker Mythologie). Diese Aussage des Scholiasten verstärkte Walter Burkert in seiner Interpretation der Ephebeninschriften. Seine wichtigsten Argumente, die Statue werde in den Inschriften kontinuierlich „Pallas" genannt und die aus dem Textaufbau der Dekrete resultierende Chronologie der Prozession entspreche nicht dem Zeitpunkt der *Plynteria/Kallynteria*-Feste, wurden bereits überzeugend zurückgewiesen.[85] Aus meiner Seite wäre noch anzufügen, dass die Ephebeninschriften – wäre hier tatsächlich das „trojanische" Xoanon gemeint – eher vom Palladion, nicht von der Pallas gesprochen hätten. Wie Blaise Nagy betonte, galten athenische Riten den Göttern, nicht ihren Kultbildern, deswe-

82. Burkert, 1970; Brulé, 1987, S. 105-106; Mansfield, 1985, S. 424-433; Parker, 1990, S. 27; Robertson, 1992, S. 134-143, 1996a, 1996b, S. 72, Anm. 77 und 2004b, S. 137, Anm. 73; Bettinetti, 2001, S. 74-75, 150-153; Humphreys, 2004, S. 91.

83. Scholion zu Aischines 2, 87; Harpokration s.v. ‚ἐπὶ Παλλαδίωι'; Pollux, *Onomastikon* VIII 118; *Lexicon Patmense*, s.v. ‚ἐπὶ Παλλαδίωι' (Scholion zu Demosthenes 23, 71); *Suda* s.v. ‚ἐπὶ Παλλαδίωι' (Phanodemos FGrHist 325 F16); Eustathios, Kommentar zu Homer, *Odyssee* I 321. Zu anderen Versionen des attischen Palladion-Mythos siehe Pausanias I 28, 9-10; Polyainos, *Strategemata* 1, 5; *Suda* s.v. ‚ἐπὶ Παλλαδίωι' (Kleidemos FGrHist 323 F20); *Etymologicum Magnum* s.v. ‚ἐπὶ Παλλαδίωι' (Kleidemos FGrHist 323 F20); Eustathios, Kommentar zu Homer, *Odyssee* I 321 (Kleidemos FGrHist 323 F20).

84. *Lexicon Patmense*, s.v. ‚ἐπὶ Παλλαδίωι' (Scholion zu Demosthenes 23, 71): […] ἐκλήθη δὲ ἐπὶ Παλλαδίωι ὅτι τὸ Παλλάδιον τὸ ἐκ Τροίας κεκομισμένον ὑπὸ τῶν Ἀργείων τῶν περὶ Διομήδην λαβὼν ὁ Δημοφῶν καὶ καταγαγὼν ἐπὶ θάλλαταν καὶ ἁγνίσας διὰ τοὺς φόνους ἱδρύσατο ἐν τούτωι τῶι τόπωι. […].

85. Nagy, 1991, S. 290-300; Christopoulos, 1992; Parker, 1996, S. 307-308 mit Anm. 63; Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 158-180; Meyer, 2017, S. 153-154.

gen nannte man in den Inschriften die Göttin Pallas, nicht die Statue der Athena Polias oder „das alte Bild auf der Akropolis“ – die Gottheit selbst wurde eskortiert, vertreten durch ihre Kultstatue.[86] Im Falle des Palladion ist die Situation anders – es ist ein Artefakt, ehrwürdig und heilig durch seine Geschichte, aber gleichzeitig ein Exponent eines fremden, nicht attischen, sogar nicht griechischen Kultes. Stünde das Palladion im Zentrum ritueller Manipulationen, würde man sicherlich von der Statue als solcher sprechen und eine deutliche Bezeichnung wählen – das Palladion. Auf welcher Überlieferung oder welchem Wissen die Aussage des Demosthenes-Scholiasten, das Palladion sei rituell im Meer gewaschen worden, beruht, bleibt ungeklärt. Christiane Sourvinou-Inwood erklärte diese Mitteilung für eine späte Konstruktion.[87] Es könnte sich um eine literarische Weiterentwicklung gehandelt haben, die der Vorstellung der griechischen Regeln einer rituellen Reinheit entsprang, nach denen ein auf dem Schlachtfeld gefundenes Götterbild zwingend purifiziert werden musste.[88] Sehr einleuchtend erscheint die Annahme von Christiane Sourvinou-Inwood, der Autor der Quelle des Patmischen Scholions schrieb dem „trojanischen“ Palladion das rituelle Meeresbad der Athena Polias zu.[89] Ich folge der weithin akzeptierten Interpretation, dass die in den Ephebeninschriften bezeugte Prozession einen Teil des *Plynteria*-Festes darstellte, in dessen Zentrum das im Erechtheion aufbewahrte Kultbild der Athena Polias stand.[90]

Wir wissen nicht, ob die Epheben Pallas zu Fuß oder zu Pferd nach Phaleron eskortierten, der Wortlaut des Dekrets macht jedoch deutlich, dass sie nicht die einzigen Beteiligten waren. Im Gegensatz zu der Aussage über die Rückführung des Dionysos-Kultbildes von der *Eschara* durch dieselben Epheben, ausgedrückt durch das Verb εἰσήγαγον „sie führten hinein“, wird in diesem Fall von

86. Nagy, 1991, S. 295-296.

87. Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 7-8, 175, 226-227, siehe auch Parker, 1996, S. 307-308, Anm. 63.

88. Nach den Regeln der griechischen Kathartik wurde alles, was mit dem Tod und dem menschlichen Blut verbunden war (Geburt, Menstruation, Krankheit), als Befleckung und Unreinheit empfunden, vgl. Theodor Heinze, *Der Neue Pauly* s.v. ‚Kathartik‘.

89. Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 251. An einer anderen Stelle hoffe ich beweisen zu können, dass sich das als troianisch geltende Palladion in Phaleron, wahrscheinlich in der Nähe des Heiligtums von Athena Skiras befand, neben welchem allem Anschein nach auch die Waschung des Akropolis-Kultbildes stattfand (siehe Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 164-166, 191-192). Diese topographische Nähe könnte zur Verwechselung geführt haben, infolge deren dem „trojanischen“ Palladion die rituelle Waschung des Kultbildes der Athena Polias zugeschrieben wurde.

90. Siehe z. B. Deubner, 1956, S. 18-19, 251; Pélékidis, 1962, S. 251; Ginouvès, 1962, S. 291; Simon, 1983, S. 46-48; Christopoulos, 1992, S. 27, 36-39; Parker, 2005, S. 478; Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 141-142, 144-145, 151, 158-180; Meyer, 2017, S. 153, 219-220.

συνεξήγαγον / συνεισήγαγον gesprochen: „sie führten mit hinaus / sie führten mit hinein" im Sinne „sie halfen hinaus-/hineinzuführen", d. h. sie begleiteten die Prozession, bei der Pallas aus der Stadt nach Phaleron und zurück gebracht wurde.[91] Auch bei einem Zug der Fußgänger, der vermutlich nach antikem Brauch mit Sonnenaufgang aufbrach, und bei allen denkbaren Ritualen, die auf verschiedenen Stationen des Weges und am Zielort sich vollzogen, erscheint die Rückkehr der Prozession unter Fackellicht, d. h. nach Sonnenuntergang, der im Frühsommer spät erfolgt, nicht (nur) durch Zeitgründe bedingt. Der Text der Ephebendekrete unterstreicht bewusst, dass die Rückkehr der Prozession μετὰ φωτός erfolgte. Für die Epheben bedeutete der nächtliche Konvoidienst natürlich eine größere Belastung aufgrund der erhöhten Bedrohung, der Erfolg der gefährlichen Kampagne musste auch besonders geehrt werden. Die jungen Männer zeigten bei dieser und bei ähnlichen nächtlichen Aufgaben, dass der Staat ihnen das Allerheiligste und das Allerkostbarste zum Schutz anvertrauen darf und dass sie im Stande sind, das Anvertraute auch in der Dunkelheit und außerhalb der schützenden Mauern der Stadt zu verteidigen. Wie im Falle der *Arrhephoria* war die Finsternis der Rahmen für eine Erprobung der Athener Jugend, diesmal ihres männlichen Anteils.

Die nächtliche Zeit der Prozession hatte aber gewiss noch weitere Gründe, von denen wir bestimmt nur einige erahnen können. Der antike attische Tag begann nach dem Sonnenuntergang. Der Tag, an dem Pallas Athena die Stadt verließ und ihr Tempel geschlossen war, galt als gefährlich und unglücklich – als ἡμέρα ἀποφράς.[92] Womöglich wollte man die beiden Ereignisse – das furchterregende Verlassen der Stadt durch die Göttin und die glückliche, Sicherheit und Schutz versprechende Rückkehr der Göttin in ihre Stadt an zwei verschiedenen Kalendertagen gelegt haben, um den *dies nefastus* von dem *dies fastus* trennen zu können.[93] Eine andere Konstellation bildet sich heraus, falls wir die Bestimmung μετὰ φωτός „beim Fackellicht" genauso wie die zweite Bestimmung μετὰ πάσης εὐκοσμίας „in aller guten Ordnung" sowohl auf den Rück- als auch auf den Hinweg nach Phaleron beziehen würden, was grammatikalisch möglich ist. Somit hätten wir zwei nächtliche Prozessionen, die entweder während der gleichen Nacht stattfinden würden, was den Ausnahmezustand besonders kurzgehalten hätte, aber bei der Kürze der Juni-Nächte eher unwahrscheinlich erscheint, oder in zwei aneinander folgenden Nächten, was

91. Für den Wortlaut siehe die Zitate auf Seite 99, Anm. 81 oben.
92. Siehe Xenophon, *Hellenika* I 4, 12; Plutarch, *Alkibiades* 34, 1.
93. Vgl. die Rekonstruktionen des Ablaufs bei Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 141-142, 144-145, 151, 158-180 und Meyer, 2017, S. 219-220.

allerdings zwei Tage zu „Unglückstagen“ machen würde. Diese zweite Möglichkeit steht nicht im Widerspruch zu den Quellen – der besonders gefürchtete Tag müsste natürlich der Tag zwischen den beiden Nächten gewesen sein.[94] Viel wichtiger ist ein anderer Gedanke: Wenn die beiden Festzüge nach und von Phaleron nachts stattfanden, ist es sehr wahrscheinlich, dass auch das Meeresbad der Göttin in der Dunkelheit beim Fackellicht vollzogen wurde. Der Grund dafür ist offensichtlich – die Finsternis der Nacht gewährleistete die Verborgenheit, die für das Bad einer entkleideten, jungfräulichen Göttin notwendig war. Die attische Version über die Blendung von Teiresias durch Athena, weil er diese nackt beim Baden gesehen hat, diente wie die Bestrafung der Kekropiden als warnendes Beispiel.[95] Nicht nur die Nacht diente dem Schutz vor den Augen der Fremden – wir wissen, dass das Kultbild nach dem Abnehmen von Schmuck und Kleidung verhüllt und sicherlich in diesem verhüllten Zustand transportiert wurde. Nur wenige und ausschließlich weibliche Kultdienerinnen waren in dieser Zeit zur Göttin zugelassen und ihr Bad erfolgte höchstwahrscheinlich in einem streng umgrenzten und geschützten Abschnitt des Strandes. Wie im Falle der *Arrhephoria*, verstärkte die Dunkelheit der Nacht zusammen mit dem Verhüllen und dem Verstecken das Geheimnis des Rituals, das in beiden Fällen viel mehr im Nicht-Sehen als im Nicht-Wissen bestand.[96]

Auf einer anderen Deutungsebene können wir feststellen, dass durch die funktionell notwendige Verwendung von Fackeln die Prozession mehr Feierlichkeit, mehr Auffälligkeit und mehr Anziehungskraft für die zufälligen oder bewussten Zuschauer erhielt, d. h. das sie genau das Gegenteil von den symbolisch verlangten „Dunkelheit und Verborgenheit“ bewirkte. Wir wissen nicht, ob die *Pompe* auf ihrem Rückweg in die Stadt durch Musik, Gesang oder andere Geräusche begleitet wurde, aber allein schon durch das Licht der Fackeln wurden die freudige Nachricht über den Einzug der Göttin und das Ende des gefährlichen Ausnahmezustandes an das weite Publikum getragen und der Grad der Festlichkeit erhöht. Natürlich würde ein Festzug durch die Straßen Athens am Tageslicht während des regen alltäglichen Treibens ebenfalls auffallen – hier möchte ich nicht falsch verstanden werden. Die zahlrei-

94. Vgl. Meyer, 2017, S. 220 mit Anm. 1755: die Nachrichten von Xenophon und Plutarch zwingen nicht zu der Annahme, dass die *Plynteria* nur einen Tag lang dauerten.

95. Pherekydes FGrH 3 F 92.

96. Ein ähnliches Ritual, eine Bade-Prozession, ist für die Kultstatuen der Aphrodite Pandemos und Peitho vorgeschrieben (*IG* II/III^3 1, 879 = *IG* II^2 659 Z. 20-26, 287/286 v. Chr.). Es wäre zu überlegen, ob diese Kulthandlungen aus demselben Grund ebenfalls nachts stattgefunden haben konnten. Auch wenn Aphrodite nicht die Keuschheit der Athena oder Artemis besaß, war der Anblick der nackten Göttin den Sterblichen höchstwahrscheinlich dennoch verboten.

chen nächtlichen Aktivitäten der Stadtbewohner, die uns aus der antiken Literatur bekannt sind, beweisen jedoch, dass die Straßen und Gassen Athens nie gänzlich menschenleer waren. Die nächtliche Prozession vereinigte das Dunkle, Geheime, Verhüllte mit dem Feierlichen, Glänzenden, Feurigen und dem besonders Außergewöhnlichen, Göttlichen.[97]

3. Schlussfolgerungen

Athena Polias gehörte offensichtlich zu den olympischen Göttern, ihr Kult weist jedoch Merkmale auf, die als Äußerungen einer gewissen „chthonischen Natur" der Göttin betrachtet werden, darunter auch die geheimen nächtlichen Riten.[98] In dieser Studie wurden zwei solcher nächtlichen Athena-Rituale, die *Arrhephoria* und die *Plynteria*, näher betrachtet. Konnten hierbei Beweise für eine „chthonische" Konnotation im traditionellen Sinne dieser Definition entdeckt werden? In beiden Fällen prävalierte eher die Idee des Verborgenen, des dem Sehen Entzogenen, ja des Nicht-Sehens als solchen, und die nächtliche Dunkelheit war für die Verwirklichung dieser Idee notwendig.

Darüber hinaus konnte festgestellt werden, dass mindestens für einen Teil der Beteiligten – die Arrhephoren und die Epheben – die beiden Kulthandlungen eine Art Erprobung darstellten, bei der die Nacht als besondere Bedingung, sogar als zusätzliche Erschwernis fungierte. Und die Notwendigkeit dieser Erprobung resultierte aus der soziopolitischen Bedeutung beider Rituale als Elemente der Ausbildung der athenischen Jugend. Sie stellten die jungen Athenerinnen und Athener in den Dienst der Hauptgottheit der Polis, machten sie mit den religiösen Traditionen vertraut, banden sie an die athenische Religion und somit an die Heimat und bereiteten sie auf ihre zukünftigen geschlechtsspezifischen Rollen vor. Während viele Vertreter der männlichen Jugend zu den die Götter ehrenden, Tradition bewahrenden und ihr Land schützenden Bürger ausgebildet werden mussten, genügte im Falle der weiblichen Jugendlichen die Erziehung von einem kleinen elitären Kreis, aus dem die

97. Es erscheint weniger plausibel, dass das Kultbild der Göttin nach seinem rituellen Meeres-Bad noch in Phaleron den neuen Peplos und den ganzen Schmuck angelegt bekam. Arbeitstechnisch wäre es auf der Akropolis leichter zu machen. Soll aber das Gegenteil der Wahrheit entsprochen haben, so hätte die nächtliche *Pompe* noch mehr den Charakter eines triumphalen, feierlichen Einzugs gehabt.

98. Vgl. z. B. Scullion, 1994, S. 90 für die „*chthonian connections*" der Athena Polias, die sich in der Darbringung eines trächtigen Opfertiers für die Göttin auf Kos, in den „*mysterious rites of* Arrhephoria" und in der engen Bindung der Athena mit Erichthonios und der Schlange manifestieren.

künftigen Priesterinnen der wichtigsten Staatskulte – darunter auch des Kultes der Athena Polias – und die Mütter erster Staatsmänner der Polis hervorgehen sollten.

Auf einer anderen Ebene der Deutung des Rituals in Hinsicht auf die rituelle Umsetzung und die visuellen Effekte wurde klar, dass die Verwendung der Fackeln bei der Phaleron-Prozession für die besondere Feierlichkeit, ja sogar Theatralik des Geschehens, sorgte. Die Überprüfung der Topographie und des Ablaufs des *Arrhephoria*-Rituals ließen den riskanten, nächtlichen Weg der auf sich allein gestellten jungen Mädchen durch lange unterirdische Höhlengänge „verschwinden“; Es entstand vielmehr das Bild eines Festzuges von der Akropolis zu einem Aphrodite-Heiligtum, auch dieser im Fackelschein, und der feierlichen nächtlichen Riten in einem vom Licht großer Leuchter und Lampen beleuchteten heiligen Bezirk, im Angesicht des Sternhimmels.

Eine „chthonische“ Konnotation im strengen Sinne der Bindung zur Erde als solcher, lässt sich in den *Arrhephoria* zurückverfolgen, da diese Kulthandlung in erster Linie der Sicherung der Nachkommenschaft des Menschen und der die Grundlage dafür schaffenden Fruchtbarkeit und des Ertrags des Bodens galt. Ob die nächtliche Durchführungszeit primär diesem Zusammenhang und erst nachträglich der inneren, sich in der Verborgenheit äußernden Logik des Rituals entwuchs, oder umgekehrt, kann meines Erachtens nicht entschieden werden.

Ein weiterer, wenn auch meiner Meinung nach in vielen erschienenen Studien übergewichteter Aspekt ist der Bezug zu den sterblichen Heroinen und zum Tod: Das Kommemorieren des Todes der beiden Kekropiden bei den *Arrhephoria* und der Aglauros bei den *Plynteria*. Um einen ausschlaggebenden Grund für die nächtliche Abhaltung der beiden Feste geben zu können, müsste m. E. die Verbindung zu den Kulten der Heroinen nicht nur im *Aition*, sondern v. a. im Ritual prominenter hervortreten – durch die Einbeziehung der Priesterinnen von Aglauros und Pandrosos, ihrer Heiligtümer, ihrer Kultstatuen.

Abbildungen

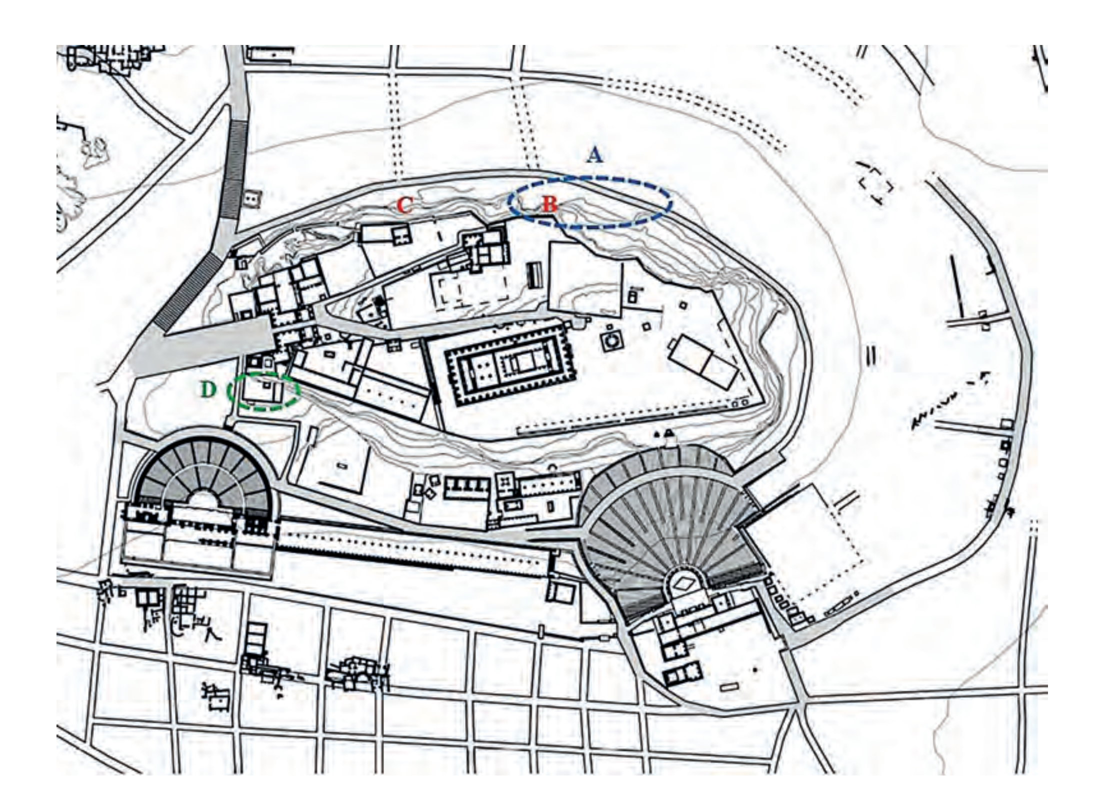


Abb. 1. Akropolis von Athen: Plan mit der eingezeichneten Route des *Peripatos*. **A:** Heiligtumskoplex der Aphrodite am Nordhang; **B:** Lage der Höhle innerhalb des Heiligtums; **C:** sog. Höhle der Aglauros – östlicher Eingang in den Felsspalt (vgl. Abb. 2); **D:** Terrasse mit den Heiligtümern der Aphrodite Pandemos, Peitho, Demeter Chloe und Ge Kourotrophos (aus Monaco, 2015, S. 15 fig. 3. – Mit freundlicher Genehmigung der Scuola Archeologica Italiana di Atene).

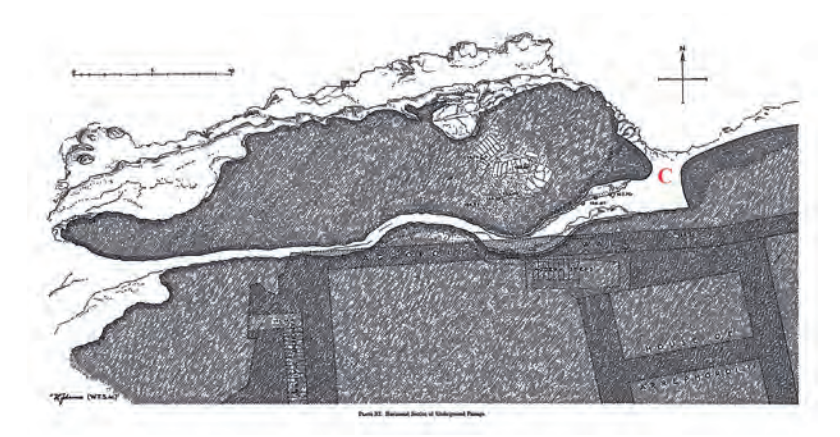


Abb. 2. Nord-Ost-Hang der Akropolis: Horizontaler Schnitt durch Felsspalt. **C:** die sog. Grotte der Aglauros (aus Broneer, 1939, Plate XI. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).



Abb. 3. Nord-Hang der Akropolis von Norden: Die sog. Grotte der Aglauros, der untere Eingang zum Felsspalt – gekennzeichnet als **C** auf den Abb. 1 und 2 (aus Broneer, 1935, 130, Fig. 14. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).

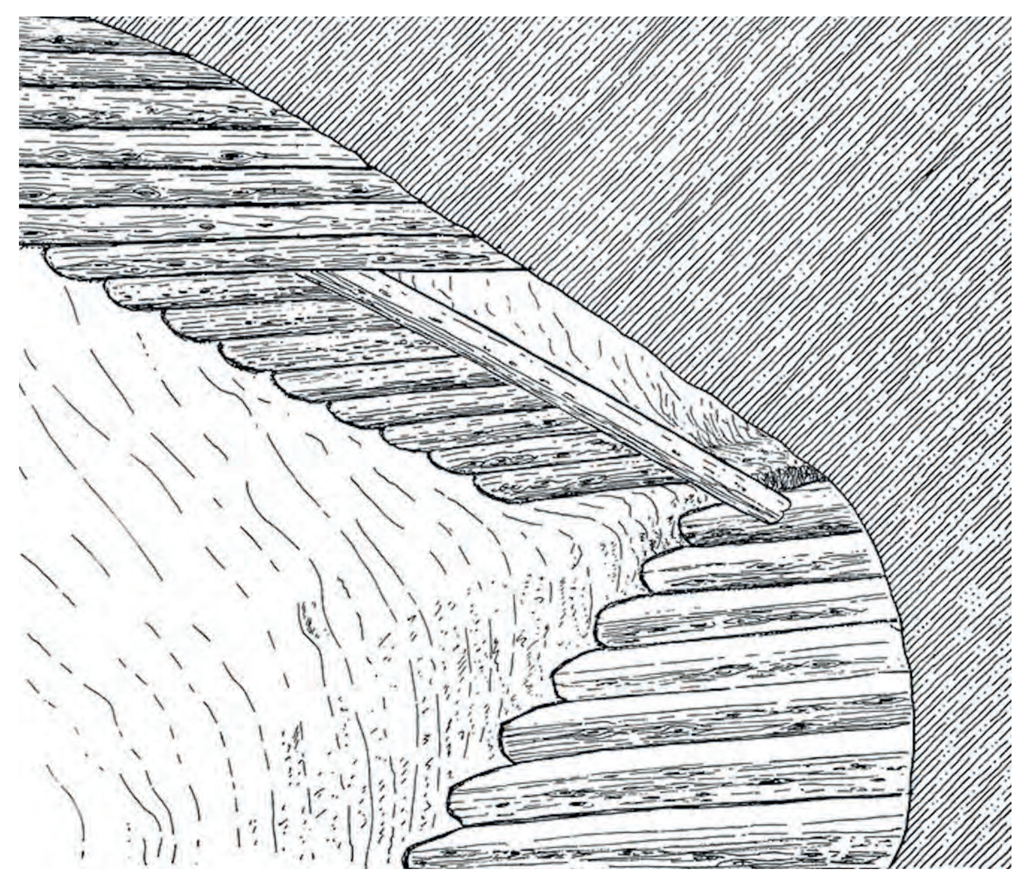


Abb. 4. Rekonstruktion des oberen Abschnitts der Holztreppe im Felsspalt (aus Broneer, 1939, 327 Fig. 6. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).

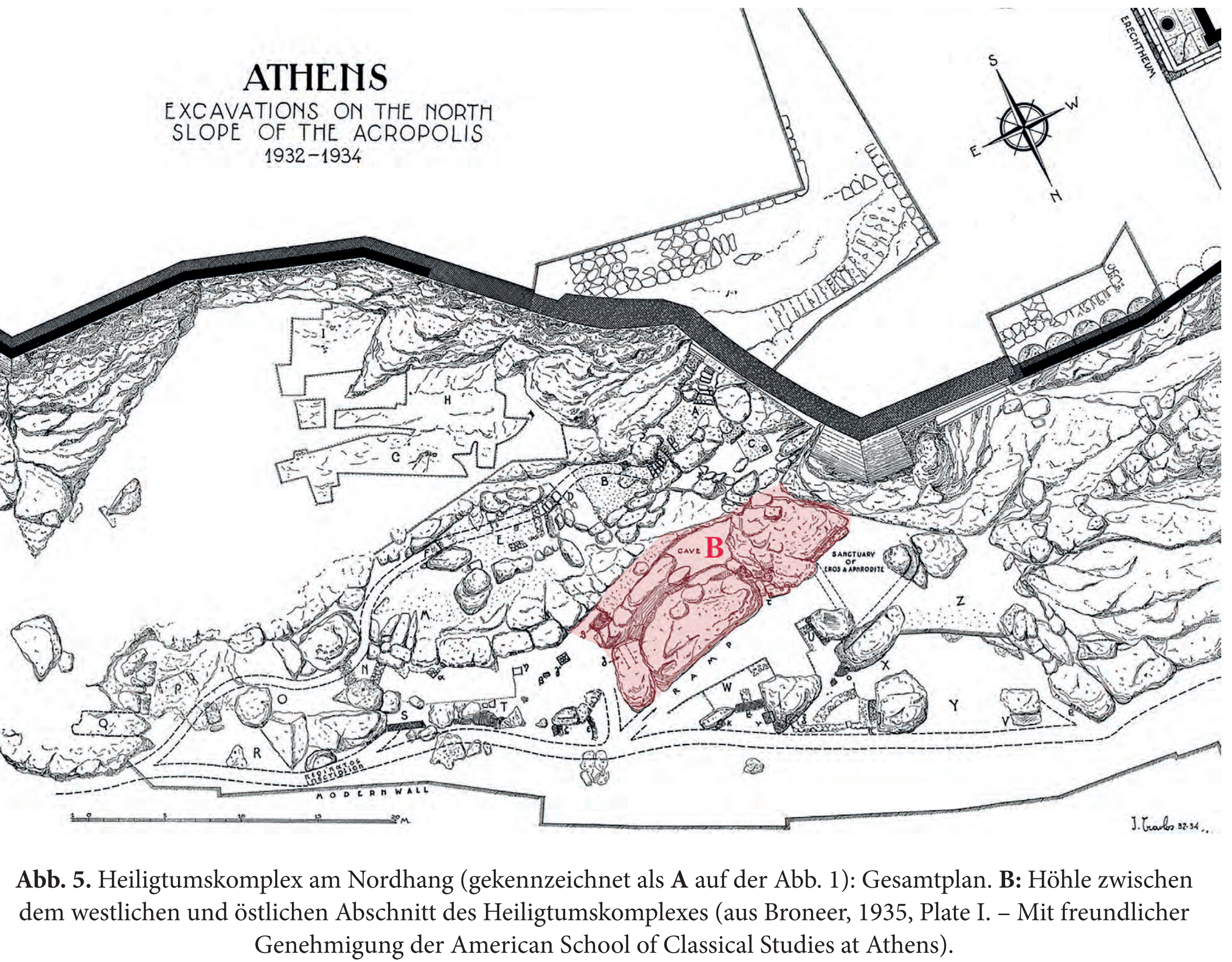


Abb. 5. Heiligtumskomplex am Nordhang (gekennzeichnet als **A** auf der Abb. 1): Gesamtplan. **B:** Höhle zwischen dem westlichen und östlichen Abschnitt des Heiligtumskomplexes (aus Broneer, 1935, Plate I. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).

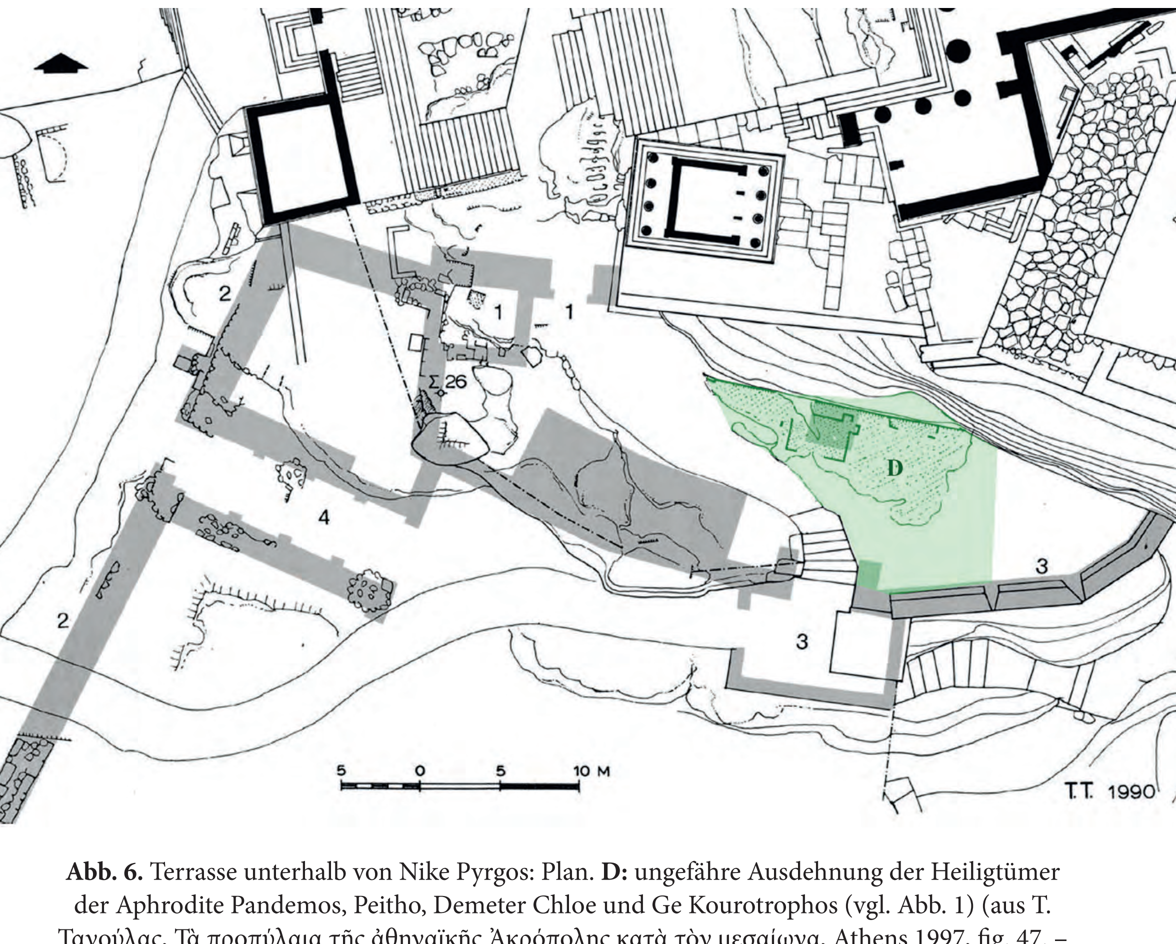


Abb. 6. Terrasse unterhalb von Nike Pyrgos: Plan. **D:** ungefähre Ausdehnung der Heiligtümer der Aphrodite Pandemos, Peitho, Demeter Chloe und Ge Kourotrophos (vgl. Abb. 1) (aus T. Τανούλας, Τὰ προπύλαια τῆς ἀθηναϊκῆς Ἀκρόπολης κατὰ τὸν μεσαίωνα, Athens 1997, fig. 47. – Mit freundlicher Genehmigung der Archäologischen Gesellschaft in Athen).



Abb. 7. Höhlenöffnung in der Akropolis-Felswand nördlich der Terrasse **D** (vgl. Abb. 1 und 6) (Foto der Verfasserin).

BIBLIOGRAPHIE

Baudy, Gerhard J. (1992). Der Heros in der Kiste: Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste. *Antike und Abendland*, 38, S. 1-47.

Beaumont, Lesley A. (2012). *Childhood in Ancient Athens. Iconography and Social History*. London u. a.: Routledge.

Beschi, Luigi (1967-1968). Contributi di topografia ateniese. *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, 29-30, S. 511-536.

Bettinetti, Simona (2001). *La statua di culto nella pratica rituale greca*. Bari: Levante.

Bianchi, Ugo (Hrsg.) (1994). *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th Sept., 1990*. Rom: L'Erma di Bretschneider.

Boedeker, Deborah Dickmann (1984). *Descent from Heaven. Images of Dew in Greek Poetry and Religion*. Chico, Calif.: Scholars Press.

Boutsikas, Efrosyni & Hannah, Robert (2012). *Aitia*, astronomy and the timing of the Arrhephoria. *The Annual of the British School at Athens*, 107, S. 233-245.

Brandt, Barbara (Hrsg.) (2005). Synergia. *Festschrift für Friedrich Krinzinger*. Wien: Phoibos-Verlag.

Bremmer, Jan N. (Hrsg.) (1987). *Interpretations of Greek mythology*. London: Routledge.

Bremmer, Jan N. & Erskine, Andrew (Hrsg.) (2010). *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Broneer, Oscar (1932). Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 1, S. 31-55.

Broneer, Oscar (1933). Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens 1931-1932. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 2, S. 329-417.

Broneer, Oscar (1935). Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1933-1934. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 4, S. 109-188.

Broneer, Oscar (1939). A Mycenaean Fountain on the Athenian Acropolis. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 8, S. 317-433.

Brulé, Pierre (1987). *La fille d'Athènes*. Paris: Les Belles Lettres.

Bumke, Helga (2015), Griechische Gärten im sakralen Kontext. In Sporn, Ladstätter & Kerschner, 2015, S. 45-61.

Burkert, Walter (1966). Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest. *Hermes*, 94, S. 1-25.

Burkert, Walter (1970). Buzyge und Palladion: Gewalt und Gericht in altgriechischem Ritual, *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 22, S. 356-368.

Burkert, Walter (1997). Homo Necans. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin u. a.: Walter de Gruyter.

Burkert, Walter (2011). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. 2. überarbeitete und erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Kohlhammer.

Calame, Claude (2010a). Identities of Gods and Heroes. Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage. In Bremmer & Erskine, 2010, S. 245-269.

Calame, Claude (2010b). Untimely Death for the Young Girl. Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens. In Dijkstra, Kroesen & Kuiper, 2010, S. 59-74.

Carlier, Pierre (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: AECR.

Carroll-Spillecke, Maureen (1989). *ΚΗΠΟΣ. Der antike griechische Garten*. München: Deutscher Kunstverlag.

Christopoulos, Menelaos (1992).Ὄργια ἀπόρρητα. Quelques remarques sur les rites des Plyntéries. *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 5, S. 27-39.

Cosmopoulos, Michael B. (Hrsg.) (2004). *The Parthenon and Its Sculptures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dally, Ortwin (1997). Kulte und Kultbilder der Aphrodite in Attika im späteren 5. Jh. v. Chr.: Zu einem Fragment im Athener Akropolismuseum. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 112, S. 1-20.

Delivorrias, Angelos (2004). *The Parthenon Frieze. Problems, Challenges, Interpretations*. Athen: Melissa.

Deubner, Ludwig (1956). *Attische Feste*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft E. V.

Dijkstra, Jitse H. F., Kroesen, Justin E. A. & Kuiper, Yme (Hrsg.) (2010). *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill.

Dillon, Matthew (Hrsg.) (1996). *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*. Amsterdam: Hakkert.

Dillon, Matthew (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London u. a.: Routledge.

Dodd, David Brooks & Faraone, Christopher A. (Hrsg.) (2003). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London u. a.: Routledge.

Donnay, Guy (1997). L’arrhéphorie. Initiation ou rite civique ? Un cas d’école. *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 10, S. 177-205.

Dontas, Georgios (1960a). Ἀνασκαφὴ εἰς τοὺς νοτίους πρόποδας τῆς Ἀκροπόλεως καὶ σκέψεις τινὲς περὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης. *Πρακτικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*, S. 4-9.

Dontas, Georgios (1960b). ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ. Κάτωθεν τοῦ Πύργου τῆς Νίκης. *Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας*, S. 10-13.

Fairbanks, Arthur (1900). The Chthonic Gods of Greek Religion. *The American Journal of Philology*, 21, S. 241-259.

Faraone, Christopher A. (2003). Playing the Bear and Fawn for Artemis. Female Initiation or Substitute Sacrifice? In Dodd & Faraone, 2003, S. 43-68.

Franssen, Jürgen (2011). *Votiv und Repräsentation. Statuarische Weihungen archaischer Zeit aus Samos und Attika*. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte.

Froning, Heide, Hölscher, Tonio & Mielsch, Harald (Hrsg.) (1992). *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*. Mainz am Rhein: Von Zabern.

Georgoudi, Stella (2011). Déméter Chloê: Bref retour sur une question ouverte. *Pallas. Revue d'études antiques*, 85, S. 101-107.

Ginouvès, René (1962). *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*. Paris: De Boccard.

Glowacki, Kevin T. (2002). Rock-Cut Niches and Votive Sculpture from the Sanctuary of Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis. *American Journal of Archaeology*, 106, S. 294.

Graf, Fritz (1980). Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual. In *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*. Rom: Ed. dell'Ateneo. S. 209-221.

Graf, Fritz (2003). Initiation. A Concept with a Troubled History. In Dodd & Faraone, 2003, S. 3-24.

Greco, Emanuele (Hrsg.) (2005). *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Atene 30 giugno – 1 luglio 2003*. Athen: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

Greco, Emanuele (2010). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. I. Acropoli, Areopago, tra Acropoli e Pnice*. Athen und Paestum: Pandemos.

Greco, Emanuele (2011). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. II. Colline sud-occidentali; Valle dell'Ilisso*. Athen & Paestum: Pandemos.

Hägg, Robin (Hrsg.) (2005). *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25 – 27 April 1997*. Stockholm: Åström.

Harrison, Jane Ellen (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hadzisteliou-Price, Theodora (1978). *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden: Brill.

Henrichs, Albert (1991). Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama. In Hofmann & Harder, 1991, S. 161-201.

Herrington, Cecil John (1955). *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens*. Manchester: Manchester University Press.

Hofmann, Heinz und Harder, Annette (Hrsg.) (1991). Fragmenta dramatica. *Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hollinshead, Mary B. (2015). The North Court of the Erechtheion and the Ritual of the Plynteria. *American Journal of Archaeology*, 119, S. 177-190.

Humphreys, Sarah C. (2004). *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Hurwit, Jeffrey M. (1999). *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kadletz, Edward (1982). Pausanias 1.27.3 and the Route of the Arrhephoroi. *American Journal of Archaeology*, 86, S. 445-446.

Kaltsas, Nikolaos und Shapiro, Alan (Hrsg.) (2008). *Worshiping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. New York, NY: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation.

Keramopoullos, Antonios D. (1929). Ὑπὸ τὰ προπύλαια τῆς Ἀκροπόλεως. *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, S. 73-101.

Kern, Otto (1893). Demetra Chloe. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 18, S. 192-198.

Knigge, Ursula (1982). Ὁ ἀστὴρ τῆς Ἀφροδίτης. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 97, S. 153-170.

Kron, Uta (1992). Heilige Steine. In Froning, Hölscher & Mielsch, 1992, S. 56-70.

Krumeich, Ralf & Witschel, Christian (Hrsg.) (2010). *Die Akropolis von Athen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit. Internationales Kolloquium vom 16. bis 17. Juni 2006 in Bonn*. Wiesbaden: Reichert.

Lambrinoudakis, Vassilis (1999). Le mur de l'enceinte classique de l'Acropole d'Athènes et son rôle de péribole. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143, S. 551-561.

Langlotz, Ernst (1954). *Aphrodite in den Gärten. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1953/4*. Heidelberg: Winter.

Larson, Jennifer (1995). *Greek Heroine Cults*. Madison: University of Wisconsin Press.

Machaira, Vassiliki (2008). Τὸ ἱερὸ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτός στὴν Ἱερὰ ὁδό. Athen: *Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία*.

Mansfield, John M. (1985). *The Robe of Athena and the Panathenaic "Peplos"*. Ph.D. diss. University of California. Michigan: Michigan University Press.

Meyer, Ernst (1967). *Pausanias, Beschreibung Griechenlands: Ausgabe in zwei Bänden*. I. Band. 2., ergänzte Auflage. Zürich u. a.: Artemis-Verlag.

Meyer, Marion (2007). Athena & die Mädchen. In Meyer und Brüggemann, 2007, S. 13-89.

Meyer, Marion und Brüggemann, Nora (Hrsg.) (2007). *Kore und Kouros. Weihegaben für die Götter.* Wiener Forschungen zur Archäologie, 10. Wien: Phoibos-Verlag.

Meyer, Marion (2017). *Athena, Göttin von Athen: Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit*. Wien: Phoibos-Verlag.

Mikalson, Jon D. (1975). *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton, NJ: University Press.

Mikalson, Jon D. (1998). *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley u. a.: University of California Press.

Monaco, Maria Chiara (2015). *Halirrhothios. Krenai e culti alle pendici meridionali dell'Acropoli di Atene*. Athen & Paestum: Pandemos.

Nagy, Blaise (1991). The Procession to Phaleron. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 40, S. 288-306.

Nagy, Blaise (1994). Alcibiades' Second "Profanation". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 43, S. 275-285.

Neils, Jenifer (Hrsg.) (1992). *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*. Princeton, NJ: University Press.

Neils, Jenifer (1996). *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*. Madison, Wis. u. a.: University of Wisconsin Press.

Nock, Arthur Darby (1944). The Cult of Heroes. *Harvard Theological Review*, 37, S. 141-174.

Oakley, John H. & Sinos, Rebecca H. (1993). *The Wedding in Ancient Athens*. Madison, Wis. u. a.: University of Wisconsin Press.

Otto, Brinna (2005). Olympische und chthonische Gottheiten. In Brandt, 2005, S. 329-338.

Palagia, Olga (2008). Women in the Cult of Athena. In Kaltsas & Shapiro, 2008, S. 31-37.

Papachatzis, Nikolaos D. (1978). Μογοστόκοι Εἰλείθυιαι καὶ κουροτρόφοι θεότητες. *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 33, S. 1-23.

Parke, Herbert William (1977). *Festivals of the Athenians*. London: Thames & Hudson.

Parker, Robert (1987). Myths of Early Athens. In Bremmer, 1987, S. 187-214.

Parker, Robert (1990). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.

Parker, Robert (1996). *Athenian Religion. A History*. Oxford: Clarendon Press.

Parker, Robert (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.

Pélékidis, Chrysis (1962). *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*. École française d'Athènes: Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, 13. Paris: De Boccard.

Pirenne-Delforge, Vinciane (1991). Le culte de la Persuasion: Peithô en Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, 208, S. 395-413.

Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Athen & Lüttich: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Raubitschek, Antony E. (1949). *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the 6th and 5th Centuries B.C.* Cambridge, Mass.: Archaeological Institute of America.

Redfield, James M. (2003). *The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy*. Princeton, NJ: University Press.

Ridgway, Brunilde Sismondo (1992). Images of Athena on the Akropolis. In Neils, 1992, S. 119-142.

Robertson, Noel (1983). The Riddle of the Arrhephoria at Athens. *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, S. 241-288.

Robertson, Noel (1992). *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*. Toronto u. a.: University of Toronto Press.

Robertson, Noel (1996a). Athena's Shrines and Festivals. In Neils, 1996, S. 27-77.

Robertson, Noel (1996b). Athena and early Greek society: Palladium shrines and promontory shrines. In Dillon, 1996, S. 383-475.

Robertson, Noel (2004a). Pandora and the Panathenaic Peplos. In Cosmopoulos, 2004, S. 86-113.

Robertson, Noel (2004b). The Praxiergidae Decree (IG I^3 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 44, S. 111-161.

Robertson, Noel (2005). Athenian Shrines of Aphrodite, and the Early Development of the City. In Greco, 2005, S. 43-112.

Rosenzweig, Rachel (2004). *Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rubel, Alexander (2021). Philosopher's Path or Cult Road? The Peripatos on the Slopes of the Akropolis and Lykourgos' Policy of Renewal. *The Annual of the British School at Athens*, 116, S. 167-178.

Schlesier, Renate (1991-1992). Olympian versus Chthonian Religion. *Scripta Classica Israelica*, 11, S. 38-51.

Schlesier, Renate (1994). Olympische Religion und chthonische Religion. In Bianchi, 1994, S. 301-310.

Schmidt, Ricarda (2010). Mädchen im Heiligtum. Die Arrhephoren auf der Akropolis im Hellenismus und in der Kaiserzeit. In Krumeich & Witschel, 2010, S. 219-232.

Schwarzer, Holger & Nieswandt, Helge (Hrsg.) (2016). *„Man kann es sich nicht prächtig genug vorstellen!“. Festschrift für Dieter Salzmann zum 65. Geburtstag*. Marsberg und Padberg: Scriptorium.

Scullion, Scott (1994). Olympian and Chthonian. *Classical Antiquity*, 13, S. 75-119.

Simon, Erika (1983). *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison, Wis. u. a.: University of Wisconsin Press.

Sourvinou-Inwood, Christiane & Parker, Robert (2011). *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. Oxford: Oxford University Press.

Sporn, Katja, Ladstätter, Sabine & Kerschner, Michael (Hrsg.) (2015). *Natur, Kult, Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2012*. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut.

Stroszeck, Jutta (Hrsg.) (2022). *Heiligtümer im Bereich von Stadtmauern und Stadttoren. Festkolloquium aus Anlass des 100jährigen Jubiläums der Kerameikosgrabung des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen, Deutsches Archäologisches Institut Athen, 8. April 2014*. Wiesbaden: Reichert.

Travlos, John (1971). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen: Ernst Wasmuth.

Ustinova, Yulia (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.

Valdés Guía, Miriam (2023). Las Cecrópidas como imagen representativa de las madres en Atenas arcaica y clásica. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 28, e80612.

Van Sichelen, Laurence (1987). Nouvelles orientations dans l'étude de l'Arrhéphorie attique. *L'antiquité classique*, 56, S. 88-102.

Vikela, Evgenia (1997). Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 112, S. 167-246.

Vikela, Evgenia (2022a). Η Αφροδίτη εντός τειχών. In Stroszeck, 2022, S. 145-166.

Vikela, Evgenia (2022b). *Aphrodite: Zur Wesenseinheit einer kosmischen Göttin. Der Beitrag der Weihreliefs zur Bezeichnung der chthonischen und himmlichen Aspekte von Aphrodite*. Marsberg und Padberg: Scriptorium.

Vollmer, Cornelius (2014). *Im Anfang war der Thron. Studien zum leeren Thron in der griechischen, römischen und frühchristlichen Ikonographie*. Rahden, Westf.: Leidorf.

Weber, Martha (2006). Die Kultbilder der Aphrodite Urania der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. in Athen/Attika und das Bürgerrechtsgesetz von 451/0 v. Chr. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 121, S. 165-223.

Wesenberg, Burkhardt (2016). Von Mädchen und Stühlen: Parthenonostfries 31-33. In Schwarzer und Nieswandt, 2016, S. 397-429.

Wickens, Jere Mark (1986). *The Archaeology and History of Cave Use in Attica, Greece. From Prehistoric through Late Roman Times*. Diss. Indiana University. Ann Arbor: UMI.

Zeitlin, Froma I. (1982). Cultic Models of the Female. Rites of Dionysus and Demeter. *Arethusa*, 15, S. 129-157.

Con los muertos entre tinieblas. El *Nekyomanteion* del Aqueronte*

With the Dead Amidst Darkness. The *Nekyomanteion* of the Acheron

Diego Chapinal-Heras
Universidad Autónoma de Madrid
chapinalheras@gmail.com

Resumen

El objetivo de este estudio es una revisión del debate en torno a la identificación del yacimiento de *Mesopotamon*, en la costa del Epiro, como el famoso *Nekyomanteion* del Aqueronte. Mediante la comparación y

Abstract

The aim of this study is to review the debate concerning the identification of the archaeological site of *Mesopotamon*, in the coast of Epirus, as the well-known *Nekyomanteion* of the Acheron. Throughout com-

*Este artículo ha sido escrito con la ayuda del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, Proyecto PID2020-112790GB-I00. Agradezco los comentarios hechos en el debate del *XIX Congreso Internacional ARYS: "Entre Tinieblas. Rituales en la Oscuridad en el Mundo Antiguo"*, celebrado el 9-11 de junio de 2022, en el cual presenté una aproximación preliminar al tema aquí tratado. Los comentarios de los evaluadores por pares ciegos han resultado también de enorme importancia, dando una mayor solidez a las teorías y argumentos planteados.

examen de los argumentos de cada hipótesis se tratará de mostrar una visión razonada sobre aquéllos aspectos que nos permitan decantarnos por una teoría u otra.

parison and analysis of the arguments of each hypothesis, this paper will attempt to provide an accurate approach that allow us to discern the most solid theory.

PALABRAS CLAVE

Éfira; Epiro; Hades; Necromancia; *Nekyomanteion*; Oráculos de la muerte; Oráculos griegos; Religión griega.

KEYWORDS

Ephyra; Epirus; Greek oracles; Greek religion; Hades; Necromancy; *Nekyomanteion*; Oracles of the death.

Fecha de recepción: 31/12/2022

Fecha de aceptación: 26/04/2023

1. Introducción

Mucho se ha escrito en las últimas décadas sobre el "Oráculo de la Muerte" del Aqueronte y la posible identificación de ciertos restos materiales con este lugar. Un lugar situado en principio junto a la desembocadura de este río, que formaba el llamado *Glykis Limen,* cerca de donde en el pasado se encontraba la laguna Aquerusia. Este enclave está localizado en la región del Epiro o, más concretamente, en el territorio conocido como Tesprotia. Se encuentra en un promontorio junto a la aldea moderna de *Mesopotamon*. A menos de 1 km al noroeste, sobre la colina de *Xylokastro*, tenemos el yacimiento de Éfira, especialmente relevante en la Edad del Bronce.[1]

El debate sigue abierto hoy en día, con diferentes argumentos que inclinan la balanza en favor de una u otra tesis. El propósito de esta contribución es presentar el estado de la cuestión, tratando de vislumbrar hasta qué punto podemos confirmar o rechazar las hipótesis planteadas basándonos en lo que las fuentes nos transmiten acerca de este tipo de espacios necrománticos.

El *Nekyomanteion* gozaba de una gran antigüedad incluso para los propios griegos, apareciendo ya en la segunda de las obras homéricas. Cuentan sus versos que fue visitado por Odiseo, por recomendación de Circe, para hablar con el difunto Tiresias y que éste le diera consejo para su largo periplo de retorno a Ítaca. Lo cierto es que la cercanía de la mítica residencia del héroe y la desembocadura del Aqueronte hace que no resulte extraño que el protagonista de la epopeya se dirigiese a este sitio. Lea-

1. Fouache & Quantin, 1999, pp. 40-43. Para un estudio actualizado sobre los hallazgos en el yacimiento y área de Éfira, ver Papadopoulos & Papadopoulou, 2020.

mos las líneas en las que Circe describe a Odiseo el lugar en cuestión y cómo debe proceder para realizar la consulta:

> "En el punto donde ellos te dejen cruzado el océano,
> una extensa ribera hallarás con los bosques sagrados
> de Perséfona, chopos ingentes y sauces que dejan
> frutos muertos. Allí atracarás el bajel a la orilla
> del océano profundo y tu marcha a las casas de Hades
> aguanosas; allí al Aqueronte confluyen el río
> de las Llamas y el río de los Llantos, brotado en la Estigia,
> que reúnen al pie de una peña sus aguas ruidosas.
> A esos sitios, ¡oh prócer!, irás como yo te prescribo:
> una fosa abrirás como un codo de ancha y en torno
> libaréis a todos los muertos vertiendo, primero,
> una mezcla de leche con miel y después vino dulce,
> finalmente agua pura; por cima echaréis blanca harina
> y oraréis largamente a los muertos, cabezas sin brío.
> Sea tu voto inmolarles en casa una vaca infecunda,
> la mejor que se hallare a tu vuelta a la patria, colmarles
> de presentes la pira y, aparte, ofrecer a Tiresias
> un carnero de negros vellones, la flor de tus greyes (…)".[2]

El *Nekyomanteion* del Aqueronte es mencionado en más ocasiones, aunque no abundan las referencias. Un episodio bien conocido es el de Periando, tirano de Corinto en el s. VII a.e.c. Éste envió emisarios al "Oráculo de la Muerte" con el fin de visitar a su difunta esposa, Melisa. El motivo era que ésta había recibido cierta suma de dinero de un huésped y posteriormente lo había escondido. Periando quería averiguar el paradero de este pequeño tesoro, pero el espíritu de Melisa se negó a darle tal información. En su lugar, le hizo saber que en el Hades tenía frío y estaba desnuda, ya que los vestidos que su esposo había depositado en su tumba no le servían al no haber sido incinerados. El tirano ideó entonces la siguiente estratagema, con la que esperaba encontrar la solución al problema: hizo que todas las mujeres de Corinto se dirigiesen al templo de Hera y, una vez allí reunidas, las hizo desnudarse. Después, ordenó quemar todos esos ropajes, a la vez que dirigía una plegaria a Melisa. La maniobra funcionó, pues al volver a consultar al *Nekyomanteion* esta vez la esposa le

2. Hom., *Od.* X 508-525 (trad. J.M. Pabón).

indicó el lugar en el que se encontraba el dinero.[3] Este pasaje, por otro lado, no ofrece ningún tipo de descripción sobre cómo sería el oráculo.

Hay cierto debate sobre el fragmento de Esquilo en su obra *Los Psychagogoi*, al describir en un momento dado un lago que conectaba con el Hades, con la laguna Estigia.[4] Por el contexto, podría tratarse del oráculo de Éfira, pero el pasaje es suficientemente ambiguo como para que podamos ponerlo en relación con otros *nekyomanteia* asociados de un modo u otro a un entorno lacustre. Así lo vemos en la investigación de Jeffrey S. Rusten, donde se reúnen las teorías que identifican el lugar con el Averno, cerca de Cumas, y el lago Estínfalo, decantándose este autor por el Averno. El *Nekyomanteion* del Aqueronte quedaría descartado, en su opinión, porque el texto que sirve de referencia, los versos homéricos, no hablan en ningún momento de un λίμνη/λίμην, mientras que el fragmento de Esquilo lo lleva implícito (σηκῶν φοβερᾶς λίμνας).[5] Sin embargo, si no consideramos la referencia homérica como una descripción exacta del oráculo, con la posibilidad de que sí hubiera un puerto, o bien que dicho puerto se creara en una época posterior, las líneas de Esquilo sí podrían estar refiriéndose al "Oráculo de la Muerte" epirota. De hecho, *Glykis Limen*, es decir, "Puerto Dulce", es el nombre que recibía la desembocadura del Aqueronte, donde se encuentra el yacimiento identificado con el oráculo.

Siglos más tarde, Cicerón parece mencionar el *Nekyomanteion*. Lo hace como ejemplo para mostrar la credulidad de la gente ante todo lo relacionado con los dioses, la reacción del público al escuchar unos versos en los que se hable del santuario del Aqueronte. Aporta además algunos detalles sobre la geografía del enclave:

> "Heme aquí, a duras penas vengo del Aqueronte por un camino abrupto y arduo, atravesando cuevas hechas de rocas ásperas, amenazadoras, enormes, donde rígida se remansa la densa niebla infernal".[6]

Sin embargo, en realidad aquí el orador latino está refiriéndose al Aqueronte como metonimia de un oráculo de la muerte, del acceso al Inframundo, sin aludir específicamente al santuario epirota.

Otros dos fragmentos de interpretación relativamente abierta vienen de la mano de Pausanias. El primero aparece en relación con Orfeo, quien habría visi-

3. Hdt., V 92, 2-4
4. A., *TrGF* 273-273a.
5. Rusten, 1982, pp. 34-38.
6. Cic., *Tusc.* I 16, 37 (trad. A. Medina González).

tado el "Aorno en Tesprotia" tras el fallecimiento de su esposa, Eurídice.[7] Es sin duda llamativa la manera de nombrar el lugar, Aorno, que literalmente significa "sin pájaros" y que puede estar hablándonos de las condiciones climatológicas de la zona, limitantes para determinados seres vivos.[8] Más adelante, el periegeta menciona de nuevo a Orfeo, que aparece representado en una pintura en un paraje peculiar. El héroe está sentado en una colina, sosteniendo una cítara con su mano izquierda y tocando un sauce con la derecha. El conjunto hace recordar la descripción de Homero de un bosque sagrado de Perséfone.[9] Aunque Pausanias no menciona aquí de manera explícita al oráculo que estudiamos en este artículo, el contexto permite entender que se refiere a este sitio.[10] Sin embargo, no hay que descartar la confusión entre el *Nekyomanteion* de Tesprotia y otro de los conocidos por los griegos, el del lago Averno. Diodoro Sículo cuenta un mito en el que Heracles estuvo en el lago Aorno – Averno –, consagrado a Perséfone, junto al cual había un lugar en el que se decía que se podía invocar a los muertos.[11] El uso del nombre Aorno, derivado de ἄορνος, "sin pájaros", sigue teniendo validez en tanto que hace referencia a un enclave que conectaba con el Hades. Por otro lado, si partimos de la asociación directa y específica entre el Aorno y el Averno, el empleo del nombre Aorno para referirse al de Tesprotia no implicaría necesariamente que fuera un lugar cuyas características ambientales fueran tan agresivas como para no albergar fauna avícola,[12] sino que sería un sinónimo de portal al Inframundo.

Contamos con más pasajes, algunos de ellos muy imprecisos, que también podrían referirse a nuestro *Nekyomanteion*. Vibio Secuestre, si bien breve, es bastante explícito al señalar que se creía que por el Aqueronte se iba a los infiernos.[13] Menos claro es Clemente de Alejandría al referirse a "la urna de Tesprotia" cuando enumera lugares proféticos que estaban cayendo en el abandono, como era el caso también del

7. Paus., IX 30, 6. Plinio el Viejo también habla del Aorno en el Epiro, si bien lo hace para referirse a una localidad (*H.N.* IV 1, 2). El pasaje, al aludir a un centro urbano, resulta confuso.

8. Gravani & Katsikoudis, 2019, p. 136.

9. Paus., X 30, 6.

10. Ogden, 2001, p. 17. Este autor añade al listado también una posible visita por parte de Teseo (junto con Piritoo) y Heracles al Inframundo. Sin embargo, en la referencia que aporta, Plut., *Thes.* 30-35, en realidad el héroe ateniense es encerrado y liberado posteriormente por Heracles, sin que se hable de ningún descenso al Hades.

11. Diod., IV 22, 1-2.

12. Un razonamiento en el que descansa, en parte, la visión del artículo de Gravani & Katsikoudis, 2019 (ver más adelante, en la sección 5. Conclusiones).

13. Vib., 3, 3.

trípode de Cirra y del roble de Dodona.[14] Finalmente, hay un fragmento de Ampelio que plantea muchas dudas. Este autor del s. III e.c. alude a un templo de Júpiter Tifón y el camino de descenso al Hades, situados ambos "en Argos en el Epiro".[15] Es razonable asociar la referencia al acceso al Inframundo, en el Epiro, con el *Nekyomanteion* del Aqueronte. Por otro lado, la mención de Argos podría hacernos pensar en el centro del Peloponeso o, más probablemente, Argos Anfiloquia, situada en el lado oriental del golfo de Ambracia, en la región de Acarnania. Por este motivo, resulta difícil dar credibilidad a la existencia del templo mencionado por Ampelio, sobre todo teniendo en cuenta que estaría consagrado a Júpiter/Zeus y no a figuras con un vínculo más estrecho con el Inframundo, como Hades o Perséfone.[16]

2. Los *nekyomanteia* en la literatura

El imaginario griego contaba con más lugares en los cuales los mortales podían comunicarse con los muertos, con entrada a los infiernos. Los más relevantes son los del lago Averno, Ténaro y Heraclea Póntica. Al primero lo hemos visto en la anterior sección, cuando Diodoro Sículo se refería al mito en el cual Heracles visitaba el lago Aorno, es decir, el Averno, donde antiguamente un mortal podía establecer contacto con el Inframundo.[17]

En el caso de Ténaro, al sur del Peloponeso, Pausanias se refiere a un mito que tiene de nuevo a Heracles como protagonista. Aquí, entre otras cosas, había un templo que parecía una cueva y, frente a la entrada, una estatua de Poseidón. Se decía que Heracles había hecho subir al can Cerbero, al que algunos describían con tres cabezas, pero que en otras versiones tenía la forma de una serpiente a la que llamaban "el perro del Hades". Habría sido este monstruo el que llevara al afamado héroe ante Euristeo.[18]

Heraclea Póntica, enmarcada en el proceso colonizador del Mar Negro, aparece en un episodio del rey espartano Pausanias. Según nos relata Plutarco, durante su estancia en Bizancio el monarca lacedemonio se encaprichó de una joven local, llamada Cleonice. Ésta llegó a los aposentos de Pausanias de noche y, pidiendo a los guardias que apagasen la luz, entró sigilosamente en su habitación. La mala suerte

---

14. Clem. Alex., *Prot*. 2, 1.
15. Amp., *Lib. Mem*. 8, 3.
16. Se desconoce si hubo tal templo en Argos Anfiloquia. No parece haber referencias en las fuentes, mientras que el yacimiento arqueológico no ha sido excavado aún. De hecho, se duda si se trata del yacimiento de *Palaioavli* o, más probablemente, del de *Neochori* (Gehrke & Wirbelauer, 2004, p. 357).
17. Diod., IV 22, 1-2.
18. Paus., III 25, 4-6.

quiso que tropezase e hiciera caer una lámpara, lo que despertó al rey. Éste, pensando que alguien quería atacarle, en la oscuridad Pausanias cogió su daga y la clavó en la figura que tenía ante sí, matando de este modo a Cleonice. El ánima de la fallecida empezó entonces a perseguirle, apareciéndosele en sueños cada noche. El rey se dirigió entonces al oráculo necromántico de Heraclea Póntica, donde convocó el alma de la difunta y trató de aplacar su ira. La respuesta de Cleonice fue indicarle que debía regresar a Esparta, donde encontraría el fin a sus males, lo que en realidad significaba su pronta muerte.[19] De nuevo, estamos ante una referencia a un *nekyomanteion* que no cuenta con una descripción del sitio en cuestión en el que se profetizaba.

Lo cierto es que las descripciones de los "Oráculos de la Muerte" son muy limitadas, por no decir prácticamente inexistentes en algunos casos. Resulta por tanto muy difícil reconstruir una tipología específica de espacio cultual en este ámbito – si es que alguna vez la hubo. Del pasaje de la *Odisea*, para el *Nekyomanteion* del Aqueronte, y del fragmento de Pausanias relativo al santuario en Ténaro, se deduce que el elemento principal es una localización subterránea, un agujero o quizá una cueva, sin que esto último sea un requisito indispensable cuando en la referencia literaria en cuestión hay un lago. Pero aparte de esto no hay muchos más datos.

Cabe mencionar un oráculo más, por su relevancia en el tema que se está examinando. Se trata del santuario del héroe Trofonio, en el territorio de Lebadea, en Beocia. Si bien técnicamente en las fuentes no se le considera un *nekyomanteion* de manera específica, su práctica cultual y la mitología que lo rodeaba sí encaja con este tipo de lugares sagrados.[20] Por este motivo tiene cabida también en este estudio, tal y como queda reflejado en la contribución, presente en este mismo volumen, de Rocío Gordillo Hervás.[21] Sin duda, el pasaje más detallado concerniente a este santuario corresponde a Pausanias, quien además asegura no escribir de oídas sino por su propia experiencia como consultante de su oráculo. *Grosso modo*, el visitante, después de un largo listado de rituales, debía subir a un bosque sagrado en la montaña. Una vez allí, era necesario descender a una especie de agujero o cueva, en cuyas profundidades establecía contacto con Trofonio.[22] Por desgracia, el enclave en cuestión no ha sido localizado aún, por lo que no se ha podido llevar a cabo una excavación arqueológica que confirme y amplíe la información que la literatura nos aporta.[23]

19. Plut., *Cim.* 6, 4-7.
20. Friese, 2018, p. 226.
21. Rocío Gordillo Hervás, pp. 141-157.
22. Paus., IX 39, 4-14.
23. Bonnechère, 2003.

3. El yacimiento de *Mesopotamon* y su identificación como el "Oráculo de la Muerte"

Veamos ahora una breve síntesis del yacimiento considerado como el *Nekyomanteion* del Aqueronte. El lugar en cuestión fue excavado en sucesivas campañas en los tramos de 1958-1964, 1975-1977 y 1990-1991, bajo la dirección del arqueólogo griego Sotirios I. Dakaris.[24] Sobre una colina rocosa, en la zona en la que confluyen los ríos conocidos hoy en día como *Pyriphlegethon* y *Cocito*, se erige aún hoy en día la iglesia de San Juan Bautista, construida en el s. XVIII. Hay también un cementerio de época moderna.[25] Los estratos inferiores, sin embargo, esconden restos de una estructura, un edificio de dimensiones considerables que sin duda dominaba el promontorio sobre el que se alzaba. Dakaris lo identificó como el "Oráculo de la Muerte" del Aqueronte.[26]

La zona en la que se centra este estudio cuenta con un amplio registro material desde al menos la Edad del Bronce, algo motivado por la cercanía del ya mencionado yacimiento de Éfira, muy profuso en contexto micénico. En el área del promontorio de *Mesopotamon* aparecieron tres enterramientos en cista y varios fragmentos de cerámica micénica.[27] No obstante, la mayor parte de las investigaciones sobre este sector se han centrado en el edificio de época más tardía.

Las excavaciones revelaron la presencia de una construcción datada en finales del s. IV o comienzos del III a.e.c. (Fig. 1). Presenta una planta cuadrada, con unas medidas aproximadas de 22 m cada lado. Los muros, con un grosor de 3,30 m, siguen el estilo poligonal. Por encima de la sección de piedra de los muros se utilizó una segunda, hecha con bloques de arcilla y madera. El núcleo principal del recinto está dividido por dos muros que forman una sala central de 15 x 4,25 m, en torno a la cual se distribuyen otras tres salas, intercomunicadas entre sí.[28] Por una de estas habitaciones se accedía a una cámara subterránea, interpretada como el espacio que funcionaría como la cueva donde se llevaría a cabo la consulta oracular. La cámara está sostenida por medio de quince pequeñas bóvedas o arcos. Dentro de esta sala encontraron, entre otras cosas, huesos de animales, quizá ovejas.[29]

24. Dakaris, 1958 [1966]; 1960 [1966]; 1961 [1964]; 1963 [1966]; 1964 [1966]; 1975 [1977]; Dakaris & Papadopoulou 1976 [1978]; Dakaris 1977 [1980]; 1990 [1993]; 1991 [1994].
25. Dakaris, 1972, p. 10.
26. Las dos obras principales que resumen su hipótesis son: Dakaris, 1972 y 1993.
27. Tartaron, 2004, p. 43.
28. Dakaris, 1972, pp. 10-12. En Fig. 1, el conjunto de salas I, Λ1, Λ, K, M1 y M.
29. Dakaris, 1975 [1977], p. 146.

Los restos del edificio indican modificaciones en el mismo, seguramente a finales del s. III a.e.c., que consistieron en añadir más habitaciones y salas de almacenamiento en el lado oeste, organizadas en torno a un patio central.[30] Se ha podido identificar de hecho qué espacios eran empleados para el almacenamiento, debido a la aparición aquí de ánforas y otros contenedores cerámicos. En ellos se guardaba legumbres, trigo, cebada, semillas de lúpulo, miel y otros productos similares. Estos datos son bastante precisos debido a que parte del edificio fue abandonado de manera abrupta. En torno al 167 a.e.c., en el contexto de la guerra contra Roma, la estructura sufrió un incendio que destruyó gran parte de ésta. Tan solo la zona oeste sería rehabilitada en época tardía, ya en el s. I a.e.c. El cese de actividad prácticamente automático permitió preservar en la mayor parte de las salas los materiales que allí se utilizaban. Esto incluye, además de lo ya mencionado y repartidos por diferentes estancias, una enorme cantidad de vasos de cerámica,[31] ninguno anterior al s. VI a.e.c., y objetos metálicos. Estos últimos eran principalmente martillos, arpones, tridentes y arados, entre otros. En un primer momento, algunos elementos metálicos menos fáciles de identificar fueron interpretados como partes de mecanismos empleados en la necromancia, como veremos.[32]

Entre los objetos mueble que los arqueólogos encontraron, cabe mencionar también una serie de figurillas.[33] Destacan especialmente varias estatuillas femeninas de terracota, que portan frutas y trigo.[34] Su datación es anterior al edificio, la mayoría del s. V y en todo caso no posteriores al 425 a.e.c. Fueron identificadas con Perséfone, en la línea de la interpretación del complejo entero.[35] También salieron a la luz algunas esculturas y relieves de cánidos de pequeño tamaño, lo que se asoció con Cerbero.[36] Una cabeza de arcilla fue interpretada como un demonio de la muerte.[37]

30. Dakaris, 1972, pp. 10-12.

31. En varios de los informes arqueológicos publicados por Dakaris en *Praktika* se detalla la cantidad de grandes vasos cerámicos para almacenamiento, *pithoi*, que aparecieron en muchas salas. Destacan especialmente la estancia clasificada como I, que contenía diez *pithoi* de gran tamaño (1990 [1993], p. 165), y la K, donde salieron a la luz ocho de dimensiones similares (1991 [1994], pp. 178-180).

32. Dakaris, 1972, pp. 17-19.

33. Distribuidas en diferentes lugares del complejo, como por ejemplo dos en la sala Λ1 (Dakaris, 1991 [1994], p. 181).

34. Dakaris, 1972, p. 17.

35. Por ejemplo, en Dakaris, 1960 [1966], p. 119; Hammond, 1967, p. 489.

36. Dakaris, 1960 [1966], p. 119 y πίν. 90δ (con una sola cabeza).

37. Dakaris, 1972, p. 17.

Asimismo, encontraron tres relieves de difícil interpretación, que sugirieron asociar con la Gorgona.[38] Aparte, aparecieron algunas monedas, pero en poca cantidad.[39]

A partir de estos datos, Dakaris ofreció una hipotética reconstrucción del acto de la consulta oracular. Para ello, tuvo en cuenta la configuración del edificio y la distribución de sus diferentes salas. El visitante entraría por el acceso norte del complejo. Se encontraría a su izquierda habitaciones destinadas al alojamiento del peregrino y un baño, donde era menester limpiarse para así purificarse. Seguidamente, recorrería la mayor parte de las estancias, que estaban organizadas de tal manera que trataban de desorientar al consultante. Éste, en una de las salas, vería una simulación de espíritus creada por medio de un mecanismo que utilizaba, entre otras cosas, algunos de los objetos metálicos encontrados arriba. Por último, el peregrino descendería a la cámara subterránea, donde entraba en contacto con el Inframundo. Una vez hecha la consulta, que incluía el sacrificio de animales – de ahí los huesos encontrados –, saldría por una puerta diferente para no cruzarse con el siguiente visitante, a la vez que accedería a una habitación en la que tendría que realizar de nuevo los pertinentes ritos de purificación que le permitirían regresar de la manera adecuada al mundo de los mortales.[40]

Al suroeste del edificio, en el mismo promontorio, las excavaciones revelaron la presencia de un segundo yacimiento, de menor extensión. Así que aparecieron más estatuillas de arcilla con forma de mujer, así como cabezas femeninas, por lo que fueron asociadas de nuevo con Perséfone.[41] Algunas de las figurillas, en estado muy fragmentario, datan de la segunda mitad del s. VII a.e.c. Por su parte, al menos cuatro de las cabezas femeninas, las de mejor calidad, se han podido fechar en el periodo de los ss. IV-III a.e.c.[42] La explicación más plausible de este segundo yacimiento, de acuerdo con Dakaris, es que se trataría del emplazamiento original del *Nekyomanteion*. Posteriormente, éste habría sido reubicado en el s. IV, al construirse el complejo que ha sido descrito arriba.[43]

---

38. Dakaris, 1961 [1964], p. 113.

39. Oikonomidou-Karamesini, 1990, p. 266.

40. Dakaris, 1961 [1964], pp. 111-118; 1972, pp. 12-17. El uso de los objetos metálicos para la recreación teatral de espíritus fue una teoría desarrollada por Dakaris a partir de la referencia de Ampelio (*Lib. Mem.* 8, 3), donde al parecer dos personas que habían descendido a los Infiernos habían visto a Zeus en persona.

41. Tzouvara-Souli, 1979, pp. 102-110.

42. Tzouvara-Souli, 1979, p. 103.

43. Dakaris, 1972, p. 19.

4. Crítica y defensa de la teoría

En 1979 surgió la primera crítica a la hipótesis planteada por Dakaris. El arqueólogo alemán Dietwulf Baatz, en una publicación sobre elementos armamentísticos de Grecia, sugirió poner algunos de los objetos metálicos encontrados en el edificio de *Mesopotamon* en relación no con un uso cultual, sino bélico. Habrían formado parte principalmente de catapultas, con carácter defensivo.[44] Poco después, amplió su teoría con una nueva contribución, centrándose esta vez en el yacimiento epirota.[45] Estos estudios no supusieron el automático abandono de la hipótesis planteada por Dakaris, sino que en las siguientes décadas diversos autores la siguieron considerando correcta.[46]

La postura de Baatz, no obstante, no cayó en el olvido. En 1998, James Wiseman presentó un análisis más pormenorizado del yacimiento. Además de examinar los objetos metálicos, amplió su campo de estudio al conjunto del complejo, sus diferentes salas y todo lo encontrado en ellas. La idea principal de su artículo fue el rechazo contundente a la identificación del lugar como el *Nekyomanteion*, sugiriendo que en realidad se habría tratado de una villa helenística con fines agrícolas y dotada de un buen sistema defensivo debido a la inestabilidad que caracterizó ese periodo histórico. Desde el punto de vista de Wiseman, por tanto, Dakaris se habría tomado ciertas licencias a la hora de interpretar el significado y uso de una parte considerable de los materiales que habían sacado a la luz en las excavaciones. Dicho de otro modo, el yacimiento se encontraba en el emplazamiento aproximado donde los versos homéricos situaban al "Oráculo de la Muerte" del Aqueronte y, teniendo en cuenta esto, el edificio allí encontrado debía ser el *Nekyomanteion*.[47]

Resumamos los principales argumentos de la teoría de Wiseman. Primero, siguiendo el esquema de Baatz en relación con los posibles componentes de armas, Wiseman se alinea con dicha postura. El supuesto mecanismo con el que se creaban sombras para crear simulaciones de espíritus, se componía de varios anillos y ruedas de bronce, encontrados en una sala, y bloques de hierro, hallados en otra. Su uso real, en principio, habría sido formar parte de catapultas del s. III a.C., y los segundos como misiles para éstas. Otro conjunto de hallazgos invalidaría la hipótesis oracular. Se trata de los restos de alimentos encontrados aquí, como es el caso de las legumbres. De acuerdo con Dakaris, este tipo de productos se habría utilizado para preparar bebedizos que produjeran efectos alucinógenos en los visitantes. Wise-

44. Baatz, 1979.
45. Baatz, 1982.
46. Por citar algunos ejemplos, Richer, 1994, p. 21; Tartaron, 2004.
47. Wiseman, 1998.

man, sin embargo, les da un uso más tradicional: suministros para la dieta cotidiana de los habitantes del complejo.[48] Entre los materiales encontrados cabe añadir también herramientas agrícolas y, respecto a la enorme cantidad de vasos cerámicos, su utilización para quehaceres domésticos y almacenamiento es factible. Respecto a la interpretación de las diferentes estancias, este investigador desechó la distribución caótica que habría tenido como finalidad confundir al consultante, para asociarla a una estrategia defensiva del edificio. Finalmente, la función principal de la cámara subterránea habría sido el almacenamiento de alimentos o agua.[49]

Un estudio de Éric Fouache y François Quantin, publicado en una fecha similar y sin que aparentemente llegara a incluir la lectura de la contribución de Wiseman, llegó a unas conclusiones similares.[50] Aparte, entre otras publicaciones posteriores que han apoyado la visión de Wiseman, cabe destacar la contribución de Georgia Pliakou. La arqueóloga griega, centrándose en las supuestas figurillas femeninas que Dakaris asoció a Perséfone, determinó que prácticamente ninguna de ellas cuenta con los atributos característicos de Perséfone. La excepción podría ser un prótomo con forma de busto de mujer.[51]

En relación con este último razonamiento, en una publicación previa comparé este tipo de exvotos y su presencia en varios santuarios epirotas, así como con una perspectiva más amplia, abarcando el mundo griego en general. Un análisis más detallado de las estatuillas de mujer, así como las cabezas femeninas, normalmente en terracota, muestra la dificultad de ser asociadas al culto de una divinidad específica. Sí se puede confirmar que se trata de diosas, pero para poder identificar a una deidad femenina concreta son necesarios más datos que permitan sostener la hipótesis.

En la región del Epiro, los espacios de culto en los que se han documentado figurillas femeninas son principalmente Dodona (asociado seguramente con Dione y quizá también Afrodita), Dourouti (probablemente Deméter y Perséfone), Rodotopi (quizá Ártemis Hegemona), Vaxia (tal vez Hécate, aunque no se puede descartar a Afrodita o Deméter) y Giourganista (sin datos suficientes para identificar una divini-

48. Wiseman, 1998, pp. 14-16.

49. Wiseman, 1998, pp. 16-17.

50. Fouache & Quantin, 1999, pp. 29-61, esp. pp. 44-47. Estos investigadores relacionan además el *Nekyomanteion* del Aqueronte con la colonización elea en la costa de Tesprotia, especialmente con el centro de Elea. Desde un punto de vista geográfico, tal y como apuntan, hay ciertos aspectos que pueden parecer comunes. De manera general, de hecho, sostienen que la fundación de oráculos de la muerte a lo largo y ancho del mundo griego tuvo como principal medio de difusión la colonización helénica (pp. 58-59).

51. Pliakou, 2010, p. 415 y n. 92.

dad específica). Encontramos pequeñas variantes entre estas piezas, normalmente el objeto que portan, que puede ser una manzana o una granada, un ave, una antorcha o una fiale. Pero también hay otras diosas, como Atenea y Hera, con cuyo culto está asociado este tipo de exvotos en otros santuarios del mundo helénico.[52] Teniendo en cuenta esto, estrictamente hablando las estatuillas y cabezas votivas halladas en el supuesto *Nekyomanteion* podrían estar relacionadas con el culto a cualquier diosa.

En fecha más reciente, un estudio de Konstantina Gravani y Nikolaos Katsikoudis ha retomado el debate, posicionándose esta vez de acuerdo con la hipótesis original, la planteada por Dakaris. Su discurso cuenta con una serie de argumentos que refutan la interpretación del edificio en el promontorio como una villa fortificada para fines agrícolas. Primero, estos autores inciden en las desfavorables condiciones medioambientales de la zona, en tanto que habría en la cercanía otros emplazamientos más adecuados para una construcción de estas características y propósito. Segundo, los principales bienes derivados de la actividad agropecuaria en el Epiro eran el aceite y productos ganaderos. Nada de esto ha aparecido en el complejo. Tercero, la típica planta de granjas o edificios agrícolas que vemos en otras partes del Epiro y Grecia en general no se corresponde con lo que tenemos en *Mesopotamon*. La división tripartita o los pasillos estrechos, por ejemplo, habrían sido poco útiles en un contexto agrícola. Cuarto, la morfología del edificio tampoco responde a las características más frecuentes de estructuras fortificadas con vistas a la defensa. La distribución, un tanto caótica, habría resultado precisamente contraproducente en caso de ser atacados. Quinto, la sala subterránea estaba preparada de tal forma que apenas había eco, es decir, sería anecoica. Unas condiciones acústicas especiales, complementadas con la oscuridad de la estancia, potenciarían la experiencia de la consulta oracular necromántica.[53]

5. Conclusiones

Este caso de estudio tiene todos los ingredientes para que el debate sea intenso y fructífero, y resulte complicado decantarse por una teoría u otra. De hecho, estrechamente relacionada con este asunto tenemos otra cuestión que en los últimos años está siendo objeto de análisis. Se trata de la postura que directamente niega la existencia de los *nekyomanteia*, que quedarían en realidad limitados al ámbito literario,

52. Chapinal-Heras, 2021, pp. 67-68 y 144-148.
53. Gravani & Katsikoudis, 2019, p. 155.

al imaginario griego.[54] Sin embargo, no considero los argumentos lo suficientemente sólidos como para llegar a una conclusión tan absoluta. Teniendo en cuenta el fenómeno de la adivinación en el mundo helénico y la variedad de manifestaciones y métodos oraculares documentados, es difícil aceptar que el Hades, un espacio de enorme importancia en la configuración mitológica y religiosa griega, no tuviera ningún tipo de función mántica. Cabe añadir que el oráculo necromántico de Trofonio, analizado aquí, demuestra que sí es posible y su existencia es segura: pese a no haber sido hallado aún por los arqueólogos, el testimonio de Pausanias, afirmando que él mismo realizó una consulta, es prueba más que suficiente.[55] Por lo tanto, a la hora de examinar las dudas planteadas en torno a la identificación del yacimiento de *Mesopotamon* como el *Nekyomanteion* del Aqueronte, el rechazo a la tesis tradicional que sí lo considera el famoso oráculo no implicaría negar su existencia, sino presuponerla en una localización distinta. Partiendo de este razonamiento, el objetivo de este último apartado es tratar de alcanzar una conclusión acerca de si estamos ante el *Nekyomanteion*, y para ello señalaré aquellos aspectos que considero más relevantes y que pueden esclarecer la cuestión.

Esta contribución comenzaba mostrando el pasaje homérico en el que se describía el "Oráculo de la Muerte" y cómo debía proceder Odiseo para hablar con Tiresias. Enlazando este fragmento con las demás referencias literarias a los diferentes *nekyomanteia*, incluyendo el santuario de Trofonio en Lebadea, llamaba la atención un detalle: la ausencia casi total de alusiones a edificios, siendo más frecuente que se mencionara un espacio natural, bien subterráneo, bien lacustre. Esto abre considerablemente el abanico de posibilidades a la hora de interpretar un yacimiento arqueológico como un *nekyomanteion*, al mismo tiempo que lo dificulta. Al no haber un modelo específico de templo o estructura cultual que nos permita asociarlo con la necromancia, las características del complejo de *Mesopotamon* sí podrían ser aptas para esta función oracular.

Al mismo tiempo, también sería razonable pensar que los *nekyomanteia* podrían haber carecido de edificios, quedando limitados a una cueva o antro, como el de Trofonio, descrito con cierto detalle por Pausanias. De nuevo el caso del "Oráculo de la Muerte" en el Aqueronte podría encajar si aceptamos que habría una cueva – elemento que en realidad no aparece en todas las referencias al oráculo –, pues durante las épocas arcaicas y clásicas podría haber sido dicho antro – no localizado –, que

54. Dillon, 2017, pp. 303-311; Friese, 2018, p. 234; Gardner, 2021 (centrándose en el caso de Ténaro); Vítek, 2021.

55. Paus., IX 39, 14.

habría sido sustituido en el s. IV a.e.c. por la construcción que hemos analizado. De un espacio natural sacralizado se habría pasado a una construcción monumental. A la luz de las fuentes, por lo tanto, ambas posibilidades son válidas.

Es muy significativo que la polis de Elea, en la costa de Tesprotia, y poco después también la propia comunidad tesprotia, en el periodo de 350 a 330/325 a.C. acuñaran varias series de monedas cuya iconografía aludía al *Nekyomanteion*. Desde al menos el año 342 el "Oráculo de la Muerte" del Aqueronte se convirtió en uno de los símbolos principales de los habitantes de esta región. Los motivos escogidos para representarlo fueron Perséfone y Cerbero.[56] En ningún caso vemos un edificio o estructura de culto que pudiera estar relacionada con la necromancia, lo cual refuerza el que no parezca que hubiese unas características específicas que relacionen un edificio específico con un *nekyomanteion*. La representación de estos elementos iconográficos, en todo caso, nos sirve para comprobar hasta qué punto el "Oráculo de la Muerte" que visitó Odiseo se convirtió en un elemento de construcción identitaria. Podemos suponer que precisamente la presencia de este lugar en los poemas homéricos y, por extensión, su fama en el marco del mundo griego, contribuiría a que el *Nekyomanteion* adquiriese un enorme valor para la comunidad que habitaba su territorio.

Otro de los argumentos esgrimidos por Gravani y Katsikoudis para refutar la hipótesis del uso agrícola es la inhabitabilidad de la zona y las dificultades que habría para cultivar allí. Su postura descansa en parte en las referencias literarias que apuntan a las condiciones medioambientales adversas que había en esta área. Un entorno de marismas, nebuloso, no sería el más propicio para fines agropecuarios. También resulta de utilidad para reforzar esta visión el estudio de Mark R. Besonen, George Rapp y Zhichun Jing. En 2003, estos investigadores publicaron un análisis pormenorizado de la evolución del paisaje en Tesprotia en los últimos milenios. En el caso concreto de la desembocadura del Aqueronte, el *Glykis Limen*, el cambio fue considerable. La laguna Aquerusia terminó desapareciendo y con el paso del tiempo la propia desembocadura fue colmatándose, hasta dejar el pequeño puerto que se puede contemplar hoy en día, conocido como bahía *Phanari*.[57] El terreno, antiguamente, es probable que presentara unas características ecológicas propias de zonas de marisma. Además, Gravani y Katsikoudis se apoyan en otro

56. Franke, 1961, pp. 49-50 y Taf. 8, V, 1-3; Hammond, 1967, pp. 548-549. La presencia de Heracles en algunas de estas acuñaciones se ha puesto también en relación con el *Nekyomanteion*, principalmente a partir del episodio de Diodoro Sículo (IV 22, 1-2), aunque el héroe visitase en realidad el oráculo del Averno (cf. Fouache & Quantin, 1999, p. 39). La asociación de Heracles con el caso del *Nekyomanteion* Aqueronte la considero menos probable.

57. Besonen, Rapp & Jing, 2003, pp. 199-201.

estudio reciente, de 2014, que prueba que en algunos casos de lugares del mundo clásico donde se pensaba que había portales al Inframundo las concentraciones de gases tóxicos, como metano, monóxido y dióxido de carbono, serían relativamente altas.[58] Tal vez sea exagerado decir que el uso del término Aorno – "sin aves" – que vemos en algunas fuentes, como Pausanias,[59] sea otro indicador del medio adverso en el que el *Nekyomanteion* se encontraba.[60] En todo caso, parece claro que el lugar no presentaba las condiciones más propicias para servir como villa agrícola. Por otro lado, desde un punto de vista defensivo sí se trata de un lugar muy práctico en el que almacenar lo producido, si bien es cierto que el sistema defensivo también podría haber tenido como objetivo proteger al oráculo en una época caracterizada por su inestabilidad política; por lo tanto, el argumento de la presencia de catapultas y materiales similares puede ser válido para ambas teorías.

La distribución interna de las salas del complejo es otro factor que favorece la tesis oracular. La disposición de las salas, sin un orden lógico, es poco conveniente para un lugar que habría sido construido con fines defensivos. Encaja mejor, por tanto, con una organización pensada para confundir al peregrino en su trayecto a la sala subterránea. Respecto a ésta, de ser correctas las apreciaciones sobre las condiciones especiales para el sonido, como es la ausencia de eco, su interpretación como espacio para la consulta se vería reforzado.

Detengámonos ahora en los objetos mueble documentados en el yacimiento. Los exvotos de figurillas con forma de mujer y cabezas femeninas son, sin duda, un elemento de gran importancia. Arriba se ha explicado que, pese a haber sido asociadas por Dakaris con Perséfone, en realidad este tipo de votivos puede estar relacionado prácticamente con cualquier diosa. Sin embargo, la mera presencia de una cantidad considerable de estatuillas de este tipo en la zona del promontorio, datando las más antiguas del s. VII a.e.c., implica un contexto que iría más allá del ámbito doméstico o el funerario. Si las entendemos por lo tanto como un indicador claro de la existencia de un espacio de culto, Perséfone sería la candidata más lógica, pues no hay datos que apunten a la presencia en este promontorio de otro santuario.

58. Pfanz *et al*., 2014; cf. Gravani & Katsikoudis, 2019, p. 136. El trabajo de Pfanz *et al*. 2014 menciona, entre otros lugares, el caso del oráculo en el Aqueronte (pp. 109-110), pero sin aportar ningún análisis que pruebe si esos gases se daban en altas proporciones en la antigüedad o en la actualidad. Por lo tanto, el artículo en sí no constituye un argumento suficientemente sólido para reforzar la idea que plantean Gravani y Katsikoudis.

59. Paus., IX 30, 6.

60. Gravani & Katsikoudis, 2019, p. 136.

Los objetos metálicos que Dakaris asoció con mecanismos para la simulación de espíritus y que más tarde Baatz vinculó con armamento, son otro tema a analizar. Resulta difícil imaginarnos una maquinaria pensada para la recreación de ánimas que se sirviera de partes de lo que de manera más general vemos en instrumentos bélicos, como catapultas. Partiendo de que el estudio de Baatz reveló un punto débil en la teoría de Dakaris, considero que podemos desechar la propuesta del arqueólogo griego sobre este aspecto específico. Esto no implica negar que el complejo pudiera haber funcionado como el "Oráculo de la Muerte", sino simplemente aceptar que en el santuario había armas y elementos defensivos, tal vez necesarios por la inestabilidad de la época.

Tampoco es convincente la teoría de la preparación de pociones alucinógenas a partir de productos que más bien parecen haber formado parte de la dieta diaria de los que vivían en el complejo o lo visitaban. No es necesario que todo lo que se encontrase en el edificio estuviera directamente relacionado con la función oracular que éste tuviera.

A partir de todo lo expuesto a lo largo de estas páginas, me inclino por pensar que, efectivamente, nos encontramos ante el Oráculo de la Muerte del Aqueronte. Si bien los datos que nos aportan las fuentes no permiten corroborar esta hipótesis de manera absoluta, sí es cierto que la teoría de la villa agrícola pierde fuerza con varios de los argumentos presentados por Gravani y Katsikoudis. Ni el terreno era el más recomendable para este tipo de propósito, ni la organización del complejo parece haber sido la ideal.

Muy poco se sabe de cómo habría sido el *Nekyomanteion* en las épocas arcaica y clásica. Cabe suponer que la cámara habría cumplido la función de espacio subterráneo para la comunicación entre los vivos y los muertos, como portal para contactar con el Hades. Desafortunadamente, las pocas referencias literarias que se han conservado y los escasos restos materiales encontrados, principalmente las estatuillas femeninas, nos permiten reconstruir tan solo una imagen muy parcial del Oráculo de la Muerte del Aqueronte. Tal vez futuros hallazgos arrojen más luz sobre esta cuestión, facilitando una identificación más segura del lugar.

Imágenes

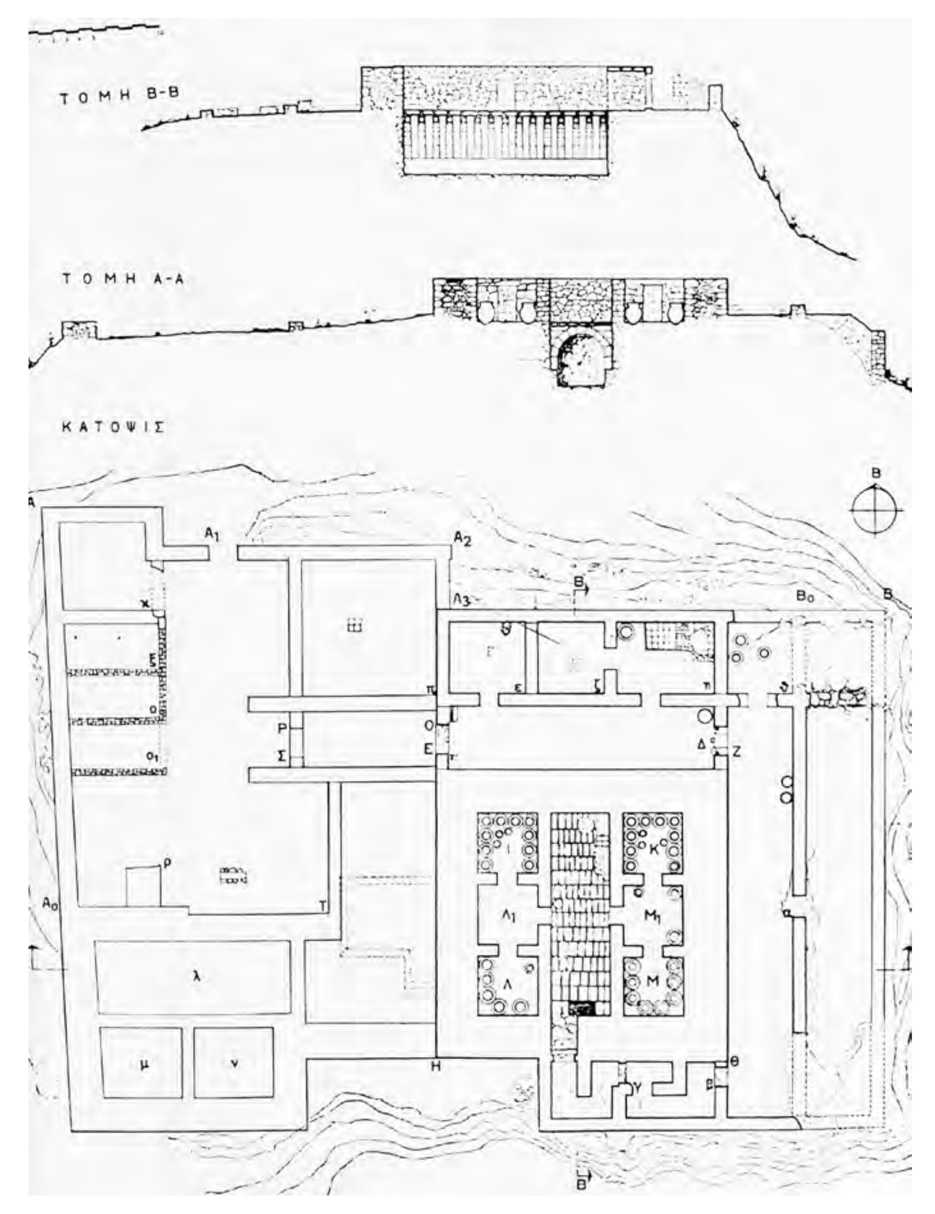


Fig. 1. Planta del edificio de *Mesopotamon*
(Dakaris, 1975 [1977], εἰκ. 1).

Bibliografía

Baatz, Dietwulf (1979). Teile hellenistische Geschütze aus Griechenland. *Archäologischer Anzeiger*, 1, pp. 68-75.

Baatz, Dietwulf (1982). Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus). *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen (Athenische Abt.)*, 97, pp. 211-233.

Besonen, Mark R., Rapp, George & Jing, Zhichun (2003). The Lower Aqueron River Valley. Ancient Accounts and the Changing Landscape. En Wiseman & Zachos, 2003, pp. 199-263.

Bonnechere, Pierre (2003). *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden & Boston: Brill.

Chapinal-Heras, Diego (2021). *Experiencing Dodona. The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Chouliaras, Ioannis P. & Pliakou, Georgia (eds.) (2019). *Θεσπροτία I. Α΄ Διέθνες Αρχαιολογικό Και Ιστορικό Συνέδριο Για Τη Θεσπρωτία. Ηγουμενίτσα, 8-11 Δεκεμβρίου 2016*. Ioannina: Ypourgeio Politismou.

Cusset, Christophe (ed.) (1999). *La Nature et ses représentations dans l'Antiquité. Actes du Colloque des 24 et 25 Octobre 1996*. Paris: École Normale Súperieure de Fontenay-Saint-Cloud.

Dakaris, Sotirios I. (1958 [1966]). Ἀνασκαφικαὶ ἔρευναι εἰς τὴν ὁμηρικὴν Ἐφύραν καὶ τὸ νὲκυομαντετον τῆς ἀρχαίας Θεσπρωτίας. *Praktika*, pp. 107-113.

Dakaris, Sotirios I. (1960 [1966]). Ἀνασκαφὴ τοῦ νεκυομαντείου τὸῦ Ἀχέροντος καὶ θολωτὸῦ τάφου πλησίον τῆς Πάργας. *Praktika*, pp. 114-127.

Dakaris, Sotirios I. (1961 [1964]). Ανασκαφή εις το Νεκυομαντείον του Αχέροντος. *Praktika*, pp. 108-119.

Dakaris, Sotirios I. (1963 [1966]). Ανασκαφή εις το Νεκυομαντείον του Αχέροντος. *Praktika*, pp. 89-92.

Dakaris, Sotirios I. (1964 [1966]). Ανασκαφή εις το Νεκυομαντείον του Αχέροντος. *Praktika*, pp. 44-53.

Dakaris, Sotirios I. (1972). *The Antiquity of Epirus. The Acheron Necromanteion; Ephyra-Pandosia-Cassope*. Athens: Apollon.

Dakaris, Sotirios I. (1975 [1977]). Ανασκαφή εις το Νεκυομαντείον του Αχέροντος. *Praktika*, pp. 146-152.

Dakaris, Sotirios I. (1977 [1980]). Νεκυομαντείο - Εφύρα - Κασσώπη. *Praktika*, pp. 140-148.

Dakaris, Sotirios I. (1990 [1993]). Νεκυομαντείο του Αχέροντος. *Praktika*, pp. 165-167.

Dakaris, Sotirios I. (1991 [1994]). Νεκυομαντείο του Αχέροντος. *Praktika*, pp. 178-181.

Dakaris, Sotirios I. (1993). *The Nekyomanteion of the Acheron*. Athens: Archaeological Receipts Fund.

Dakaris, Sotirios I. & Papadopoulou, Athanasios (1976 [1978]). Ανασκαφή στο Νεκυομαντείο του Αχέροντος και στην ακρόπολη της Εφύρας. *Praktika*, pp. 146-152.

Dillon, Matthew (2017). *Omens and Oracles. Divination in Ancient Greece*. London & New York: Routledge.

Ekroth, Gunnel & Nilsson, Ingela (eds.) (2018). *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition. Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*. Leiden & Boston: Brill.

Fouache, Éric & Quantin, François (1999). Représentations et réalité géographique de l'entrée des enfers de Thesprôtie. En Cusset, 1999, pp. 29-61.

Franke, Peter R. (1961). *Die antiken Münzen von Epirus*. Wiesbaden: Steiner.

Friese, Wiebke (2018). Following the Dead to the Underworld. An Archaeological Approach to Graeco-Roman Death Oracles. En Ekroth & Nilsson, 2018, pp. 213-237.

Gardner, Chelsea A.M. (2021). The "Oracle of the Dead" at Ancient Tainaron. Reconsidering the Literary and Archaeological Evidence. *Hesperia*, 90, pp. 339-358.

Gehrke, Hans-Joachim & Wirbelauer, Eckhard (2004). Akarnania and Adjacent Areas. En Hansen & Nielsen, 2004, pp. 351-378.

Gravani, Konstantina & Katsikoudis, Nikolaos (2019). Το Νεκρομαντείο στον Αχέροντα. Προτάσεις ερμηνείας. En Chouliaras & Pliakou, 2019, pp. 135-160.

Hammond, Nicholas G. L. (1967). *Epirus. The Geography, the Ancient Remains, the History and the Topography of Epirus and Adjacent Areas*. Oxford: Clarendon Press.

Hansen, Mogens H. & Nielsen, Thomas H. (eds.) (2004). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: University Press.

Ogden, Daniel (2001). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.

Oikonomidou-Karamesini, Manto (1990). Épire: relations politiques et économiques au III^e^ et au II^e^ siècles jusqu'en 146 av. J.-C., d'après les monnaies. *Revue Numismatique*, 32, pp. 264-272.

Papadopoulos, Thanasios I. & Papadopoulou, Evangelia (2020). *Ephyra-Epirus. The Mycenaean Acropolis. Results of the Excavations 1975-1986 and 2007-2008*. Oxford: Archaeopress.

Pfanz, Hardy *et al*. (2014). The Ancient Gates to Hell and their Relevance to Geogenic CO2. En Wexler, 2014, pp. 92-117.

Pliakou, Georgia (2010). Sanctuaires des divinités féminines et culte d'Artémis en Epire centrale. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 134, pp. 414-419.

Richer, Jean (1994). *Sacred Geography of the Ancient Greeks. Astrological Symbolism in Art, Architecture, and Landscape*. New York: State University of New York Press.

Rusten, Jeffrey S. (1982). The Aeschylean Avernus. Notes on P.Köln 3.125. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigrafik*, 45, pp. 33-38.

Tartaron, Thomas F. (2004). *Bronze Age Landscape and Society in Southern Epirus, Greece*. Oxford: BAR International Series.

Tzouvara-Souli, Chryseis (1979). *Η Λατρεία των Γυναικείων Θεοτήτων εις την Αρχαίαν Ήπειρον. Συμβολή εις την Μελέτην της Θρησκείας των Αρχαίων Ηπειρωτών*. Ioannina: Panepistimiou Ioanninon.

Vítek, Tomáš (2021). Greek Necromancy. Reality or Myth? *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60, pp. 27-51.

Wexler, Philip (ed.) (2014). *History of Toxicology and Environmental Health, Toxicology in Antiquity I*. Amsterdam: Elsevier.

Wiseman, James (1998). Rethinking the "Halls of Hades". Oracle of the Dead or Fortified Farmstead? *Archaeology*, 51, pp. 12-18.

Wiseman, James & Zachos, Konstantinos (eds.) (2003). *Landscape Archaeology in Southern Epirus, Greece*, vol. 1. Hesperia Supplements, 32. Athens: American School of Classical Studies at Athens.

La oscuridad y el oráculo de Trofonio en Lebadea

The Darkness and the Oracle of Trophonius in Lebadea

Rocío Gordillo Hervás
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla
rgorher@upo.es

Abstract

En su *Descripción de Grecia,* Pausanias relata detalladamente el funcionamiento del oráculo de Trofonio, héroe responsable de la construcción de del templo de Apolo en Delfos, que se hallaba en Lebadea (Beocia). Según indica, antes de bajar al oráculo los consultantes debían realizar

Resumen

In his *Description of Greece*, Pausanias gives a detailed account of the workings of the oracle of Trophonius, the hero responsible for the construction of the temple of Apollo at Delphi, which was located in Lebadea (Boeotia). According to Pausanias, before accessing the oracle, visitors had to

* Este artículo ha sido financiado por la Unión Europea "NextGenerationEU", por el Plan de Recuperación, Transformación y Resilencia y por el Ministerio de Universidades, en el marco de las ayudas "Recualificación" para la Recualificación del sistema universitario español 2021-2023 convocadas por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla. Este trabajo se ha realizado dentro de los proyectos "Discursos del Imperio romano. Palabras y rituales que construyeron el Imperio" (PGC2018-096500-B-C31) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y "Celebraciones del imperio desde las provincias" (PID2021-125226NB-C22) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

un complejo ritual nocturno que los preparaba para entrar en contacto con el héroe. En este capítulo se analizará el papel de la oscuridad en las distintas partes del ritual y cómo influiría en la percepción oracular de los consultantes. Se va a realizar un estudio comparativo entre los rituales de preparación de los consultantes y los rituales funerarios en Grecia. Las similitudes que se observan entre ambas ceremonias sugieren que los consultantes debían prepararse para entrar simbólicamente en el más allá y realizar la *nekya* con el héroe.

perform a complex nocturnal ritual that prepared them for contact with the hero. This chapter will analyse the role of darkness in the different stages of the ritual and how it could influence the oracular perception of the consultant. A comparative study will be carried out between the preparation rituals of the oracle's visitor and Greek funerary rituals. The similarities between the two types of ceremonies suggest that the consultant had to prepare themselves in order to symbolically enter the afterlife and perform the *nekya* with the hero.

Palabras clave

Difunto; enterramiento; Lebadea; Oráculo; Oscuridad; Trofonio.

Keywords

Burial; Darkness; Deceased; Lebadea; Oracle; Trophonius.

Fecha de recepción: 31/12/2022

Fecha de aceptación: 22/05/2023

Los *nekyomanteia*, también llamados oráculos de la muerte eran lugares donde los mortales podían consultar con los difuntos. Uno de los más conocidos era el *Nekyomanteion* del Aqueronte del que se ocupa detalladamente Diego Chapinal-Heras en este volumen.[1] Normalmente, entre las diversas categorías de los *nekyomanteia* se encontraban los oráculos donde los visitantes podían consultar con algunos de los héroes mitológicos.[2] El oráculo de Trofonio en Lebadea (Beocia) es uno de los más conocidos y de los que más información tenemos ya que Pausanias visitó el centro religioso y realizó una consulta con el héroe. En su *Descripción de Grecia*, el periegeta detalla que todos aquellos que desearan consultar el oráculo de Trofonio podían contactar directamente con el héroe, pero para ello debían realizar previamente una serie de rituales que los preparaban para el encuentro. En este artículo se realizará un estudio sobre las ceremonias que se llevaban a cabo en este santuario oracular durante las diferentes fases de la consulta a Trofonio. De manera específica se tratará sobre: 1) la importancia de la oscuridad durante los rituales de preparación y desarrollo de la consulta y, 2) la inhumación simbólica de los visitantes que entraban en la morada de Trofonio. Este análisis permitirá esclarecer la función y significado de algunos de los elementos del complejo ritual de consulta oracular.

1. Diego Chapinal-Heras, "Con los muertos entre tinieblas: el *Nekyomanteion* del Aqueronte", pp. 119-140.

2. Véase Johnston, 1999, p. 29. Sobre el debate de la definición de los oráculos de los héroes propiamente como *nekyomanteia* véase Ogden, 2001a, p. 185, n. 46; Ogden, 2001b, pp. 22-25.

Según los relatos mitológicos, Trofonio, hijo de Ergino o Apolo,[3] era un reconocido constructor que se encargó, junto a su hermano Agamedes, de la primera fase de construcción del templo de Apolo en Delfos, de la habitación nupcial de Anfitrión y del templo de Poseidón en Mantinea entre otras obras. Pausanias relata que los hermanos edificaron la cámara del tesoro del héroe beocio Hirieo a la que dejaron una piedra suelta a propósito, a través de la cual podían entrar en la cámara sin romper los sellos que protegían la entrada principal y que usaron para sustraer algunas de las riquezas. Cuando Hirieo se percató de que su tesoro menguaba paulatinamente, colocó una serie de trampas dentro de la cámara para atrapar a los responsables de los hurtos. Atendiendo al relato, Agamedes cayó en una de ellas y Trofonio intentó liberarlo, pero al ver que no conseguía rescatar a su hermano decidió cortarle la cabeza, ya que pensaba que podía ser torturado, y huyó con ella a la zona occidental de la región de Beocia donde la tierra se abrió a sus pies y lo engulló.[4] Desde entonces Trofonio vivió como semi-dios o *daemon* en una gruta cercana a Lebadea, siendo su oráculo uno de los más importantes y visitados hasta época imperial romana.[5] Plutarco expone otra versión sobre la muerte de Trofonio y Agamedes tomando como base a Píndaro. Según su relato, Trofonio y Agamedes pidieron a Apolo una recompensa tras haber culminado la construcción de su templo en Delfos. El dios les indicó que debían esperar siete días para obtener su premio, tras los cuales murieron.[6]

El oráculo de Trofonio ha sido objeto de diversas investigaciones entre la que destaca la monografía de Pierre Bonnechere en la que se analiza el culto a este héroe y a su oráculo en Lebadea.[7] Uno de los aspectos más interesantes de su estudio es el análisis de las técnicas de modificación de los estados de conciencia que se pueden observar en los rituales que se practicaban antes, durante y tras la consulta al héroe en Lebadea. Como consecuencia de toda la preparación previa a la bajada al oráculo, los consultantes eran estimulados para que pudieran percibir claramente la presencia de Trofonio. Tomando como base la descripción de Pausanias, Pierre Bonnechere analiza los distintos estímulos sensoriales que podían ocasionar un desequilibrio comportamental en los fieles tales como: el aislamiento al que debían someterse los visitantes en el santuario de la Buena Tique antes de que los sacerdotes considerasen

3. *Hymn. Hom. Ap.* 294-299; Paus., IX 37, 4.
4. Paus., IX 37, 5-6.
5. Strab., IX 2, 38; Paus., I 34, 2; IV 16, 7; IX 37, 5-6; Plut., *Vit. Arist.* 19, 1.
6. Plut., *Cons. Ad Apoll.* 109a.
7. Clark, 1968; Schachter, 1981, pp. 67-89; Ogden, 2001a; Martín Hernández, 2005; Bonnechere, 1998, 2003a, 2003 b y 2007; Ustinova, 2009a, pp. 273-275 y 2009b.

que eran aptos para entrar en el oráculo, la autosugestión, la sobreexcitación mental o el miedo, uno de los grandes catalizadores de las emociones humanas.

Gracias a las fuentes literarias conocemos los distintos edificios que conformaban el santuario oracular, parte del personal que se encargaba de la administración del centro, así como algunas de las respuestas de Trofonio a las preguntas que le planteaban y los rituales preparatorios que debían realizar los consultantes que querían bajar al oráculo.[8] Estos rituales previos sugieren que el oráculo de Trofonio podría ser considerado como un espacio iniciático donde, como veremos a continuación, la oscuridad tenía un papel significativo.[9] Pausanias nos detalla el paisaje natural boscoso donde se encontraba el oráculo, junto al río Hercina, y las dimensiones de la entrada oracular:

> "Está más arriba del bosque sagrado en la montaña. Alrededor, en círculo hay un zócalo de mármol blanco cuya circunferencia es como la más pequeña era. Es de una altura inferior a dos codos. Sobre él hay dos barras de bronce igual que los travesaños que las mantienen unidas. Sobre él hay dos barras de bronce igual que los travesaños que las mantienen unidas. A través de ellos están construidas puertas. Dentro del recinto hay en la tierra una abertura no natural sino construida con arte y proporciones de la manera más esmerada. La forma de esta construcción se parece a un horno. En cuanto a la anchura, su diámetro se puede calcular en cuatro codos. La profundidad de la construcción se puede calcular en no más de ocho codos. No hay bajada hecha por ellos hasta el fondo. Pero cuando va junto a Trofonio, le llevan una escalera estrecha y ligera. Después de bajar hay un agujero entre el suelo y la construcción. Su anchura parece que es de dos palmos y la altura de uno".[10]

Los consultantes podían bajar a la gruta donde se encontraba el oráculo gracias a la ayuda de una escalera y una vez allí, Pausanias indica:

> "Pues bien, el que baja se tiende en el suelo mientras sostiene en la mano dos panes de cebada amasados con miel, pone primero los pies en el agujero y avanza, esforzándose para que sus rodillas queden dentro del agujero. El resto del cuerpo es atraído en seguida y corre tras las rodillas como el más grande y el más veloz de los ríos cubriría a

8. Paus., IX 39, 1 – 40, 2; Philos., *V.A.* VIII 19; Plut., *Mor. De gen*. 590a-592e; Ar., *Nub.* 506-508; *PCG* Alexis, fr. 238-240; Cefisodoro fr. 3-6; Cratino fr. 233-245; Menandro fr. 351-354.

9. Sobre la relación del oráculo de Trofonio con los cultos mistéricos veáse Bonnechere, 2003b. Sobre la relación del oráculo de Trofonio con los misterios y algunas escuelas filosóficas véase Hernández de la Fuente, 2008, p. 234.

10. Paus., IX 39, 9-10 (trad. de M.C. Herrero).

> un hombre llevado por un remolino. A partir de aquí, los que han entrado en el santuario no tienen un mismo modo de aprender lo que va a suceder, sino que uno ve y otro escucha. Los que han bajado pueden volver atrás por la misma entrada, también con los pies delante".[11]

Los consultantes debían esperar tumbados en el suelo, portando una serie de ofrendas, a que la tierra los engullera para poder encontrarse con Trofonio en su guarida. Desgraciadamente no conocemos con exactitud qué era lo que sucedía durante el periodo de tiempo que pasaban aquellos que se finalmente conseguían entrar la gruta del héroe. Tan sólo Plutarco narra la experiencia de Timarco quien, según se expone en el texto, bajó oráculo de Lebadea para preguntar al héroe sobre el poder del demon de Sócrates. Una vez que hubo completado los rituales de preparación, de los que hablaremos a continuación, Timarco permaneció en la cueva durante dos noches y un día en los que tuvo distintas visiones, o sueños, escuchó una voz anónima que le susurraba y sintió que su alma salía de su propio cuerpo y se alejaba mientras aumentaba de tamaño.[12]

Para poder ingresar en la gruta de Trofonio los consultantes debían pasar por un estricto ritual, probablemente de carácter iniciático, que los preparaba física y mentalmente para el encuentro con el héroe. Los sacerdotes del oráculo eran los encargados de valorar si los visitantes estaban finalmente preparados para bajar al oráculo. Filóstrato cuenta en su *Vida de Apolonio de Tiana* que el filósofo quiso consultar a Trofonio pero que "los sacerdotes se negaban a ello y decían a la gente que no le permitirían a un brujo poner a prueba el santuario mientras que a nuestro hombre le pretextaban que eran días infaustos y no propicios para consultar el oráculo".[13] Pese a los sacerdotes, Apolonio consiguió entrar en el recinto y bajar a la gruta del héroe donde pudo preguntar a Trofonio, entre otras cosas, qué filosofía consideraba la más perfecta y la más pura, a lo que, siguiendo la narración de Plutarco, Trofonio se decantó por la pitagórica.

Los rituales de preparación de los consultantes los conocemos gracias a la descripción de Pausanias (véase Tab. 1).[14] En primer lugar, el futuro consultante debía permanecer aislado, durante un número de días que no conocemos, en el edificio dedicado al Buen Demon y la Buena Tique. Durante su estancia en esta instalación el

---

11. Paus., IX 39, 11 (trad. de M.C. Herrero).

12. Plut., 590a-592e. Este texto tiene claras similitudes con el Más Allá órfico. Al respecto véase Martín Hernández, 2005.

13. Philos., *V.A.* VIII 19 (trad. de A. Bernabé Pajares).

14. Pausanias realizó la consulta al héroe: Paus., IX 8, 14.

fiel se purificaba física y mentalmente atendiendo a una serie de prescripciones como la prohibición de usar agua caliente para el baño. Pausanias destaca que los residentes de este espacio tenían a su disposición mucha carne que provenía de los sacrificios que se ofrecían a las distintas divinidades que se encontraban en el santuario, tales como Apolo, Crono o Deméter entre otras.

La noche de la consulta los sacerdotes eran los encargados de leer las entrañas del animal que había sido sacrificado previamente para predecir si Trofonio se mostraría "benévolo y propicio" al nuevo visitante. Tras ello el fiel debía pasar por las últimas fases de su ritual de purificación en el río Hercina donde dos muchachos, llamados *Hermai*, se encargaban de lavarlo, ungirlo con aceite y darle de beber las aguas del Lete con las que el fiel llegaba a "olvidarse de todo lo que hasta entonces pensaban".[15] Después, el consultante era guiado al oráculo vestido con una "túnica de lino, atado con cintas y calzado con zapatos del país".[16] Una vez preparado, el fiel bajaba por la oquedad de la montaña portando dos panes de "cebada amasados con miel" donde debían introducir las piernas, hasta las rodillas, en un agujero a la espera de que la tierra lo atrajera hacia el interior "como llevados por un remolino". Tras la consulta, cuya duración era indeterminada, el consultante subía de nuevo a la superficie "preso de temor".[17] Fuera de la gruta, era recibido por los sacerdotes quienes preguntaban al fiel sobre todo aquello que había experimentado. Tras ello volvía de nuevo al santuario de la Buena Tique y el Buen Demon donde el fiel se recuperaba de lo sucedido, recobraba sus facultades y la risa perdida tras la experiencia.

15. Paus., IX 39, 8 (trad. de M.C. Herrero).
16. Paus., IX 39, 6-8 (trad. de M.C. Herrero).
17. Paus., IX 39, 12-15 (trad. de M.C. Herrero).

Ritos previos: - Aislamiento: número determinado de días en el santuario de la Buena Tique y el Buen Demon - Prohibición de baños calientes: sólo en las aguas del río Hercina
Ritos en la noche de consulta: - Sacrificios a Trofonio y a sus hijos, a Apolo, Crono, Zeus, Hera, Heníoque, Deméter - Purificación del consultante: baño en el río Hercina, ungido con aceite, vestido ritual - Aguas de Lete (Olvido) y Mnemósine (Memoria)[1] - Bajada al oráculo con dos panes de cebada amasados con miel
Ritos posteriores a la consulta: - Interrogatorio moderado por los sacerdotes - Recuperación en el santuario de la Buena Tique y el Buen Demon

Tab. 1. Esquema de los rituales previos, durante y posteriores a la consulta del oráculo de Trofonio atendiendo a lo descrito por Pausanias.

Los rituales previos que se desarrollaban en el oráculo de Trofonio sugieren que este espacio podría considerarse como un lugar de iniciación donde la oscuridad de la noche adquiere un papel destacado. Como se ha podido observar, los últimos rituales de preparación del fiel y la propia consulta se realizaban al abrigo de la noche y no a plena luz del día. Otros rituales religiosos de tradición griega y romana también se desarrollaban por la noche. En el estudio de Angelos Chaniotis, "Nessun Dorma. Changing Nightlife in the Hellenistic and Roman East", este investigador expone que los rituales nocturnos se llevaban a cabo para conmemorar a divinidades nocturnas como la luna o la propia noche. Estos rituales también eran comunes en los cultos de algunas de las divinidades denominadas orientales y en aquellos cultos con caracterís-

1. Paus., IX 39, 8: καὶ ἐπὶ τῷδε ἄλλο αὖθις ὕδωρ πίνειν Μνημοσύνης. Es difícil conocer a través del texto de Pausanias si el consultante bebía las aguas del río Mnemósine tras haber consumido las aguas del río Lete o su *katabasis*. En el primer caso, las aguas de Memósine permitiría al consultante adquirir un estatus de difunto especial (cf. el estatus de Tiresias en Hom., Od. X 493-495). En el segundo caso, el consultante consume el agua de Mnemósine tras su *katabasis* para recuperar sus recuerdos de lo sucedido durante su experiencia ultraterrena.

ticas iniciáticas o soteriológicas. Igualmente, entre los misterios también era normal encontrar celebraciones de ritos nocturnos, tales como sucedía en los misterios de Isis o los celebrados por las asociaciones de *mystai* de Dionisos. Para Chaniotis, los rituales nocturnos tenían un papel destacado en los cultos mistéricos ya que "*enhanced emotional arousal, engendering feelings of exclusivity and a sense of identity*".[18] Pero la noche era también el momento propicio para conmemorar a los difuntos, entre los que se encontraban los héroes, aquellos mortales que habían realizado labores extraordinarias durante su vida y que, tras su fallecimiento, eran conmemorados en altares o, en el caso de que se supiera su localización, en sus lugares de descanso. Entre los rituales que se realizaban para honrar a los héroes se encontraban la *haimakouria*, o libaciones de sangre que se derramaban en un agujero en el suelo; la *thysia*, es decir, el banquete en el que se repartía la carne de la víctima sacrificial entre los asistentes; y la *theoxenia*, donde los participantes del sacrificio invitaban al héroe a compartir con ellos el banquete ceremonial. A modo de ejemplo, durante las celebraciones de las grandes competiciones panhelénicas de Olimpia, Delfos, Istmia y Nemea se celebraban rituales nocturnos de conmemoración a los héroes fundadores: Pelops en Olimpia, Ofeltes/Arquémoro en Nemea, Pirro/Neoptólemo en Delfos y Meliceres/Palemón en Istmia.[19] En el caso de Olimpia, los rituales de Pelops se desarrollaban durante la noche del segundo o tercer día de los juegos Olímpicos. Como indica Gunnel Ekroth, la conmemoración al héroe tenía lugar en las inmediaciones del Pelopion, lugar en el que según la mitología se hallaban los restos del héroe, donde se celebraban los tres rituales anteriormente comentados: *haimakouria*, *thysia* y *theoxenia*.[20]

Según la tradición, Trofonio moraba en Lebadea, donde se lo había tragado la tierra y donde se encontraba su oráculo. Sin embargo, a Trofonio, al contrario de lo sucedido durante la *theoxenia*, no se le evocaba para que se presentara entre los mortales, sino que los mortales debían acudir a su morada para consultarlo. Como hemos visto, los fieles debían prepararse estrictamente para poder entrar en sus dominios y que el héroe les recibiera, según las palabras de Pausanias, "benévolo y propicio". Trofonio no se encontraba en la superficie de la tierra, sino que los fieles debían bajar donde se hallaba su residencia, debían entrar en el interior de la tierra. La bajada al oráculo de Trofonio no sólo era un descenso a su morada, sino también una bajada al inframundo. Durante la práctica oracular los fieles experimentaban una *katabasis,*

18. Chaniotis, 2018, p. 24.

19. Sobre el culto al héroe véase Hägg, 1999; Ekroth, 2002; 2007; y 2012. Sobre la figura del héroe véase Jones, 2010. Sobre el caso de Olimpia véase Ekroth 2012. Sobre Istmia véase Gordillo, 2021.

20. Ekroth, 2012, p. 104. Los rituales de culto a Pelops en Olimpia aparecen en Pind., *Ol.* I 90-93; Paus., V 13, 1-3.

que quedaba representada a través del propio camino de descenso a la oquedad de la gruta en la que esperaba el héroe y por donde entraban al interior de la tierra atraídos por una fuerza inexplicable. Pero no debemos olvidar que el inframundo es un lugar que está reservado a los difuntos, a los muertos, por supuesto dejando de lado algunas figuras heroicas como Orfeo o Eneas.[21]

Como indica Pausanias, la finalización del ritual preparatorio para consultar a Trofonio tenía lugar por la noche. Posiblemente la elección de esta parte del día no era baladí ya que la oscuridad asociada a la nocturnidad era un elemento que, en mi opinión, contribuía a que la consulta se llevara a cabo de manera satisfactoria. De este modo, la noche ayudaba a que el fiel, en su rito preparatorio, experimentara más claramente su transición simbólica y temporal a un nuevo estatus que le permitía poder percibir al héroe en su morada. Con el ritual de preparación, el consultante pasaba de ser un mortal, cuyo estatus no le permitía poder entrar en el inframundo, a ser considerado un difunto, entendiendo como tal a aquel que había completado todos los rituales que le daban derecho a entrar en el reino de Hades. Si observamos los distintos elementos que presenta el ritual previo a la bajada al oráculo, se puede advertir que hay diversas similitudes entre este mismo y el ritual de enterramiento de los difuntos en Grecia (Tab. 2): [22]

Ritos preparatorios del fallecido	**Ritos preparatorios del consultante**
1. Prophesis	1. Preparación
Héroes homéricos: 2-17 días Legislación de Solón: 1 día	Tiempo indeterminado
Casa privada	Santuario de Buena Tique y el Buen Demon

21. Los textos literarios recogen la bajada al inframundo de varios héroes. Orfeo descendió al más allá para rescatar a su esposa Eurídice quien había fallecido como consecuencia de la mordedura de una serpiente. En las fuentes no se especifica que el héroe tuviera que realizar ningún tipo de preparación ritual: Verg., *G.* IV 467-470; Ov., *Met.* X 11-16. Teseo y Piritoo bajaron al inframundo para raptar a Perséfone: Hom., *Od.* XI 630-631. Heracles tuvo que descender al Hades en su decimosegunda prueba que consistía en raptar a Cerbero. Durante su paso por el inframundo tuvo como guías a Hermes y Atenea y se encontró con Teseo y Piritoo, quienes estaban atrapados en el más allá. Sobre este mito véase Hom., *Il.* VIII 367-368; Hom., *Od.* XI 623-626. Odiseo, siguiendo el consejo de Circe, también desciende al inframundo para consultar al adivino Tiresias: Hom., *Od.* XI 24-36. Virgilio también narra la visita del héroe Eneas al más allá: Virg., *Aen.* VI 243-254.

22. Sobre los rituales de enterramiento en Grecia véase Kurtz & Boardman, 1971; Garland, 1985, pp. 21-37; Felton, 2007.

Lavado del cuerpo	Lavado del cuerpo en el río Hercina
Cuerpo ungido con aceite	Cuerpo ungido con aceite
Cuerpo envuelto con un sudario	Vestimenta ritual: túnica de lino atada con cintas. Zapatos del país.
Lamentaciones y llantos	
Óbolo	
2. Ekphora	2. Camino hacia el oráculo
Guía: Hermes Psicopompos	Guías: Hermai / sacerdotes
Procesión	Camino a pie
3. Enterramiento	3. Enterramiento temporal
Inhumación / cremación	Inhumación simbólica
Sacrificio	Sacrificio
Ofrendas	Ofrendas

Tab. 2. Comparación entre los preparativos de los rituales de enterramiento y los rituales de preparación para bajar al oráculo de Trofonio.

Divididos en tres fases principales, los difuntos eran preparados por las mujeres de la familia durante la *prothesis.* Durante este periodo, de duración indeterminada,[23] a los fallecidos se les lavaba el cuerpo, se les ungía con aceite y se les cambiaba las vestiduras poniéndoles unos ropajes con los que se les identificaba en su nuevo estatus de difuntos. En todo este proceso no faltaban los perfumes que se disponían alrededor de la *kline* funeraria así como las lamentaciones y llantos de plañideras y familiares. En el caso de los consultantes que visitaban a Trofonio, su cuerpo era lavado por unos muchachos en el río Hercina, quienes también lo ungían con aceite y finalmente lo vestían con un atuendo distintivo por el que se reconocía a aquellos que, en opinión de los sacerdotes, estaban preparados para bajar al oráculo ya que habían completado su periodo de iniciación ritual.

23. Garland, 1985, p. 26: "*the duration being apparently determined either by the social standing of the deceased or by the grief felt by his survivors*". En las leyes atenienses de Solón se estipula que la *prothesis* debía durar tan sólo un día.

En la segunda fase de los rituales tanto el difunto como el fiel eran trasladados hacia el lugar de enterramiento o la entrada del oráculo. Los difuntos eran llevados sobre la *kliné* mientras que los consultantes recorrían el camino a pie bajo la estricta vigilancia de los responsables del ritual. A los fallecidos los guiaba Hermes Psicopompos hacia inframundo, donde debían pagar a Caronte para sortear el río Estigia y poder entrar finalmente en el reino de Hades. En el caso de los consultantes de Trofonio eran dos *Hermai*, niños de unos trece años, desprovistos de maldad, junto con otros sacerdotes del santuario, quienes hacían el papel de Hermes, y eran los responsables de guiar a los fieles a los lugares en los que se desarrollaban las distintas partes del ritual, así como a la entrada de la gruta del héroe. Una vez llegados al lugar de descanso se procedía al enterramiento, en el caso de los consultantes de Trofonio este era temporal y voluntario.[24] La tumba de los fieles se localizaba en la propia gruta oracular donde aguardaba Trofonio que, como describe Pausanias, no era más que un agujero por donde había que introducir las piernas hasta las rodillas y esperar a que la tierra los tragase a su interior. Finalmente, ambas ceremonias se acompañaban con sacrificios y ofrendas que se disponían en las tumbas para los muertos. Sobre el oráculo de Trofonio, Pausanias describe que aquellos que finalmente consultaban al oráculo llevaban consigo dos panes de cebada amasados con miel como ofrenda.

La culminación de todo el proceso ritual de preparación del fiel para consultar a Trofonio era su inhumación en vida. En mi opinión este instante es el punto culmen de todo el ritual, cuando el fiel tumbado con las piernas en la tierra espera pacientemente que el héroe lo acepte y pueda tener contacto con él en su morada. Los consultantes, una vez dentro de la tierra se enfrentaban a una serie de experiencias desconocidas. Tumbados, desposeído de su identidad, sin apenas espacio para moverse y faltos de visión, el resto de sus sentidos se agudizaban, el olfato, el gusto, el tacto, pero sobre todo el oído para percibir en cualquier susurro, rumor o sonido la presencia del héroe. La gruta oracular era el espacio ideal para que el fiel experimentara en primera persona que la *katabasis,* con el que se culminaba la consulta, había tenido lugar. Entre los estudios que han analizado la oscuridad como elemento de modificación de la percepción sensorial se encuentra el de Efrosyni Boutsikas, para quien oscuridad es un "*medium that triggered emotions and symbolic referents in the minds of the participants. It follows that darkness was a key element in shaping the religious experience and memories of these events*".[25] También se debe mencionar el estudio de Holley Moyes, Lillian Rigoli *et alii*, "Darkness and Imagination. The Role

24. Véase Martín Hernández, 2005.
25. Boutsikas, 2017, p. 44.

of Environment in the Development of Spiritual Beliefs",[26] donde se sugiere que, ante la oscuridad, la mente de los seres humanos percibe los elementos de manera distinta haciendo uso de la imaginación para recomponer con mayor precisión una imagen de aquello que es percibido. Siguiendo estos estudios, la gruta oracular de Trofonio y la oscuridad que los fieles encontraban en ella propiciaba que cualquier sensación que captaran sus sentidos, por mínima que fuera, fuese percibida como un elemento sobrenatural indicativo, en este caso, de la presencia del héroe.[27]

A diferencia de los fallecidos, la ceremonia de preparación para la consulta donde el mortal cambiaba temporalmente su estatus era reversible, ya que el participante volvía a la vida una vez que la consulta había finalizado. A pesar de que Pausanias bajase al oráculo por sí mismo y de la detallada narración que ofrece su relato, no conocemos el tiempo que duraba la consulta en el que los fieles debían permanecer bajo tierra. Es posible que ni los consultantes ni el propio periegeta fueran capaces de conocer con exactitud cuánto tiempo habían pasado enterrados ya que carecían de elementos para poder hacer un cálculo preciso. La dos únicas indicaciones sobre la duración de la consulta aparece en la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato y en la obra de Plutarco. Filóstrato apunta que Apolonio de Tiana permaneció siete días dentro del oráculo de Trofonio y establece que este periodo era: "un espacio de tiempo como no había pasado ninguno de los que había accedido al oráculo".[28] Cuando Plutarco detalla la experiencia de Timarco en el oráculo lebadeo, indica que: "permaneció abajo dos noches y un solo día y, cuando la mayoría ya desesperaba de su vida y sus familiares le lloraban, subió de mañana resplandeciente. Y tras prosternarse ante el dios, tan pronto como escapó la multitud, nos comenzó a narrar muchas cosas asombrosas de ver y oír".[29]

La experiencia oracular culminaba con la salida del consultante de la gruta. Pausanias nos indica que al salir todos aquellos que habían accedido a la morada de Trofonio eran recibidos por los sacerdotes:

> Al que ha subido del santuario de Trofonio lo reciben de nuevo los sacerdotes y lo sientan en el trono llamado de Mnemósine, que está no lejos del santuario, y sentado allí le preguntan qué ha visto y ha aprendido; y una vez enterados, lo entregan ya a sus parientes. Ellos lo cogen y lo llevan al edificio donde antes vivía junto a la Buena Tique y al Buen

26. Moyes *et al.*, 2017.
27. Ustinova, 2009a, pp. 267-275.
28. Philostr., *V.A.* VIII 19 (trad. de A. Bernabé Pajares).
29. Plut., *Mor. De gen.* 590a (trad. de R.M. Aguilar).

> Dios, pero preso del temor e inconsciente todavía tanto de sí mismo como de los que están cerca. Después, sin embargo, recobrará todas sus facultades y le volverá la risa.[30]

Tras la *katabasis* los consultantes volvían de nuevo al mundo terrenal. Esta es la principal diferencia entre los rituales de los difuntos y los relacionados con la consulta a Trofonio. Mientras que el fallecido era enterrado y no podía volver al mundo de los vivos, aquel que culminaba su visita a la gruta del héroe salía de nuevo a la luz del sol.[31] Sin embargo, como muestra Pausanias, la experiencia de haber visitado el inframundo dejaba una huella en los consultantes. Tras perder su propia identidad y percibir su propio enterramiento, todos aquellos salían atemorizados y habiendo perdido la capacidad de reír. Es por ello por lo que el periegeta expone en su descripción que los visitantes debían permanecer de nuevo en el santuario de la Buena Tique durante un tiempo, de nuevo indeterminado, para que recobraran sus facultades.

Como se ha comentado, la oscuridad era un elemento fundamental para la correcta práctica oracular en el santuario de Trofonio. La noche era el momento propicio para conmemorar y ponerse en contacto con los muertos. Bajo su manto, los fieles consultaban este oráculo no solo se purificaban y preparaban para entrar en la morada del héroe, sino que transformaban su estatus temporalmente: dejaban de ser mortales para pasar a ser difuntos. Con ello conseguían poder entrar en el inframundo, lugar donde moraba Trofonio, y poder consultar directamente con el héroe. Para poder modificar su estatus los fieles debían someterse a un estricto ritual preparatorio que culminaba la noche en la que los sacerdotes del santuario consideraban que podían bajar al oráculo. Durante la noche de la consulta, los fieles eran lavados, ungidos con aceite y procesionaban hacia su sepulcro (la gruta de Trofonio) donde sufrían su propio enterramiento en vida. Todo este complejo ritual era necesario para que lo consultantes se concienciaran de que iban a experimentar una *katabasis*, el descenso al más allá, donde se hallaba Trofonio, para realizar la *nekyia*, la consulta al héroe. La relación de la oscuridad con los rituales preparatorios y la muerte voluntaria del consultante sugieren que el oráculo de Trofonio era un espacio iniciático. Por otro lado, la oscuridad de la gruta funcionaba como elemento para alterar el estado de conciencia del participante. Tumbado en la gruta, sin visión, el fiel quedaba a expensas de sus restantes sentidos para percibir la presencia del héroe. En contraposición con el ritual de preparación de los difuntos, esta ceremonia funeraria ritual era

30. Paus., XXXIX 13 (trad. de M.C. Herrero).

31. Por ejemplo, los atenienses pensaban que durante el segundo día de la *anesteria* los espíritus de los difuntos podían abandonar el más allá y vagar por la tierra. Véase Felton, 2007.

reversible, ya que el participante podía volver a la vida una vez finalizada la consulta. Tras ella el fiel renacía, aunque según Pausanias, “sin todas sus facultades y habiendo perdido la risa”. Convertirse temporalmente en difunto y morar en la oscuridad de la gruta de Trofonio durante un tiempo indeterminado era un precio mínimo que pagar para que los fieles pudieran consultar directamente, sin intermediarios, al héroe.

Bibliografía

Alvar Nuño, Antón, Alvar Ezquerra, Jaime & Woolf, Greg (eds.) (2021). *Sensorium. The Senses in Roman Polytheism*. Leiden: Brill.

Bonnechere, Pierre (1998). La scène d'initiation des Nuées d'Aristophane et Trophonios. Nouvelles Lumières sur le culte lébadéen. *Revue des études grecques*, 111.2, pp. 436-480.

Bonnechere, Pierre (2003a). *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden & Boston: Brill.

Bonnechere, Pierre (2003b). Trophonios of Lebadea. Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boeotia. En Cosmopoulos, 2003, pp. 169-192.

Bonnechere, Pierre (2007). The Place of the Sacred Grove (*alsos*) in the Mantic Rituals of Greece. The Example of the Oracle of Trophonios at Lebadeia (Boeotia). En Conan, 2007, pp. 17-41.

Boutsikas, Efrosyni (2017). The Role of Darkness in Ancient Greek Religion and Religious Practice. En Papadopoulos & Moyes, 2017, pp. 43-63.

Brandt, J. Rasmus & Iddent, Jon W. (eds.) (2012). *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice.* Oxford: Oxford University Press.

Chaniotis, Angelos (2018). Nessun Dorma. Changing Nightlife in the Hellenistic and Roman East. En Chaniotis & Pascale, 2018, pp. 1-49.

Chaniotis, Angelos & Pascale, Derron (eds.) (2018). *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*. Genéve: Fondation Hardt.

Clark, Raymond J. (1968). The Manner of His Revelation. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, pp. 63-75.

Conan, Michel (ed.) (2007). *Sacred Gardens and Landscapes. Ritual and Agency.* Washington DC.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Cosmopoulos, Michael B. (2003) (ed.) *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: Routledge.

Ekroth, Gunnel (2002). *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*. Liège: Presses universitaires de Liège.

Ekroth, Gunnel (2007). Heroes and Hero-Cults. En Ogden, 2007, pp. 100-114.

Ekroth, Gunnel (2012). Pelops Joins the Party. Transformation of a Hero-Cult within the Festival at Olympia. En Brandt & Iddent, 2012, pp. 95-137.

Felton, Debbie (2007). The Dead. En Ogden, 2007, pp. 86-99.

Garland, Robert (1985). *The Greek Way of Death*. London: Duckworth.

Gordillo, Rocío (2021). Day and Night in the Agones of the Roman Isthmian Games. En Alvar Nuño, Alvar Ezquerra & Woolf, 2021, pp. 160-176.

Hägg, Robin (ed.) (1999). *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History (Göteborg, 21-23 April 1995)*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

Hernández de la Fuente, David (2008). *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza.

Johnston, Sarah Iles (1999). *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. California: University of California Press.

Jones, Chistopher (2010). *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Kurtz, Donna C. & Boardman, John (1971). *Greek Burial Customs*. Ithaca & New York: Cornell University Press.

Martín Hernández, Raquel (2005). La muerte como experiencia mistérica. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 85-105.

Moyes, Holley, Rigoli, Lillian, Huette, Stephanie, Montello, Daniel R., Matlock, Teenie y Spivey, Michael J. (2017). Darkness and the Imagination. The Role of Environment in the Development of Spiritual Beliefs. En Papadopoulos & Moyes, 2017, pp. 85-104.

Ogden, Daniel (2001a). The Ancient Greek Oracles of the Dead. *Acta Classica*, 44, pp. 167-195.

Ogden, Daniel (2001b). *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.

Ogden, Daniel (ed.) (2007). *A Companion to Greek Religion*. Malden, MA & Oxford: Blackwell.

Papadopoulos, Costas & Moyes, Holley (eds.) (2017). *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.

Schachter, Albert (1981). *Cults of Boiotia. Vol. 1: Acheloos to Hera*. London: University of London.

Ustinova, Yulia (2009a). Cave Experiences and Ancient Greek Oracles. *Time and Mind. The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 2.3, pp. 265-286.

Ustinova, Yulia (2009b). *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.

Signos en la noche. *Effigies et pilae* en las *Compitalia*

Signs in the Night. *Effigies et Pilae* in the *Compitalia*

Nicolas Corre
UMR 8210 AnHiMA – UMR 6566 CReAAH
nicolas.corre@ac-rennes.fr

Abstract

En Roma, durante las *Compitalia*, a los principios del año, se colgaban artefactos de lana por la noche en varias encrucijadas, para que los Lares perdonasen a los vivos, contentándose con estas bolas y simulacros. Sin embargo, el colgado de efigies de lana constituye "*un système de pratiques symboliques de communication*", cuya originalidad reside en la manipulación de una

Resumen

In Rome, during the *Compitalia*, at the beginning of the year, wool artifacts were hung at night at various crossroads, so that the Lares spare the living, contenting themselves with these balls and simulacra. However, the hanging of wool effigies constitutes "*un système de pratiques symboliques de communication*", whose originality lies in the manipulation of an image. This

*Este articulo ha sido revisado y corregido por Eduardo Pena Cardona y Gema Benítez Pérez. Gracias por su ayuda.

imagen. Este ritual se asemeja en su forma a un censo, pero al reunir todos los elementos, se revela su significado: el colgado de las efigies constituye los preliminares de una ceremonia comparable a una *lustratio*, y hace posible la (re)constitución de una comunidad. El rito nocturno, antaño considerado "mágico-supersticioso", no se opone al llamado sacrificio "religioso" del día; antes bien, lo complementa.

ritual is similar in form to a census, but by bringing all the elements together, its meaning is revealed: the hanging of the effigies constitutes the preliminaries of a ceremony comparable to a *lustratio*, and makes possible the (re)constitution of a community. The nocturnal rite, once considered "magical-superstitious", is not opposed to the so-called "religious" sacrifice of the day. On the contrary, it complements.

PALABRAS CLAVE

Compitalia; Lares; Muñecos; Noche; Religión romana

KEYWORDS

Compitalia; Dolls; Lares; Night; Roman Religion

Fecha de recepción: 27/10/2022

Fecha de aceptación: 23/05/2023

"*C'est la nuit qu'il est beau de croire à la lumière*"
Edmond Rostand (1910, II, p. 23)

Por haber honrado por la noche un *simulacrum dei* con apariencia gesticulante,[1] Apuleyo tuvo que defenderse de practicar la magia, una práctica oculta que supuestamente se llevaba a cabo en las vigilias de la noche, oculta en la oscuridad.[2] Sin embargo, el ritual nocturno que llevó a juicio al autor de las *Metamorfosis* se practicaba en el ámbito de la religión romana. Aunque los *sacra* practicados por la noche eran objeto de sospecha (e incluso de represión) en el *habitus* romano, durante las *Compitalia* se colgaban artefactos de lana "por la noche" (*noctu*) en varias encrucijadas,[3] "para que [los Lares] perdonasen a los vivos, contentándose con estas bolas y simulacros" (*ut uiuis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*).[4]

Según Georges Dumézil, este rito folclórico habría puesto a la sociedad en delicada comunicación con "el matorral".[5] Entre los juegos, las procesiones y los sacrificios que abarcaban tanto la noche como el día, las *Compitalia* habrían combinado "el

1. Apul., *Apol.* 61, 6: *inuitatem eius artificio quædam mechanica ut mihi elborasset petisse, simul et aliquod simulacrum cuiuscumque uellet dei, cui ex more meo supplicassem…exsculperet*.

2. Apul., *Apol.* 47, 3: *igitur et occulta non minus quam tetra et horribilis, plerumque noctibus uigilata et tenebris abstrusa et arbitris solitaria*. Cf. Wolf, 2007; Estienne, 2008; Taisne, 2008.

3. Festus, *Gloss. Lat.* 108 L.

4. Festus, *Gloss. Lat.* 273 L.

5. Dumézil, 1987, p. 348.

misterio y la alegría, el peligro de los espíritus y la bondad de los dioses", en definitiva "la mentalidad mágico-supersticiosa y la mentalidad resueltamente orientada a la veneración de los dioses".[6] Juan María Ramos Crespo podía hacer legítimamente este tipo de afirmaciones en 1988, pero la distancia entre la magia y la religión se ha reducido considerablemente desde entonces y la renovación de los paradigmas en la historia de las religiones nos invita a revisar la interpretación de este rito.[7] Aunque la noche misma se ha convertido en objeto de estudio por derecho propio,[8] estas prácticas nocturnas podrían dilucidar las complejas relaciones que se forjaron en Roma entre lo diurno y lo nocturno,[9] lo público y lo privado,[10] la religión y la magia.[11]

La suspensión del "simulacro" humano constituye un momento particular dentro de una ceremonia religiosa más amplia y compleja, las *Compitalia*.[12] Paradójicamente, a pesar de la abundancia de estudios dedicados a esta fiesta, el significado de este ritual se nos escapa parcialmente.[13] Georges Dumézil señaló que era similar a "*une forme frustre de recensement*", pero no explicó por qué la suspensión de las efigies tenía lugar por la noche.[14] Harriet I. Flower da razones prácticas, pero esto no quita el valor simbólico de este momento particular, especialmente para los Antiguos.[15] La categoría romana de *sacra nocturna* incluía también los auspicios, que podían realizarse por la noche, los Juegos Seculares, que implicaban sacrificios nocturnos junto

---

6. Ramos Crespo, 1988, p. 208.

7. A propósito de las dinámicas del concepto de magia específico en el mundo romano, cf. Gallopin, 2020, pp. 253-254.

8. La investigación dedicada al mundo de la noche es abundante, especialmente en lo que se refiere al período moderno y contemporáneo: Delattre, 2000; Bourdin, 2005; Cabantous, 2005; Ekirch, 2005; Bronfen, 2008; Koslofsky, 2011.

9. Las noches romanas también se ven afectadas por la renovación de la historiografía: Mueller, 2004a y 2004b; Becker, 2013; Chaniotis, 2018.

10. Sobre la noción de religión privada en Roma y en el mundo romano, cf. Scheid, 2011; 2013a; 2013b, pp. 97-99. En Grecia, cf. Brulé, 2005.

11. A propósito de la magia en Roma, además de Gallopin, citado *supra*, cf. Kippenberg, 1997 y Rives, 2003. Cf. también Graf, 1994 y Bailliot, 2010.

12. Sobre los aspectos políticos y sociales, cf. Flambard, 1977 y 1981; Hasenohr, 2003; Amiri, 2021, pp. 105-113.

13. Los principales estudios dedicados a esta festividad como práctica religiosa son: Wissowa, 1900 y 1902, pp. 166-174; Delatte, 1937, pp. 105-114; Meslin, 1970, p. 52; Scullard, 1981, pp. 58-60; Stek, 2008.

14. Dumézil, 1987, pp. 348-349. Ver también Dumézil, 1961.

15. Flower, 2017, p. 167: "*it was not until the evening before that ordinary people would have been free from their daily work and able to complete the final preparations required to start the celebration on the following morning. Preparations the night before fit in with a one-day festival in the traditional republican manner*". Las exégesis desarrolladas por los Anticuarios romanos relacionan este rito con prácticas funerarias, precisamente porque tiene lugar de noche. No podía ser totalmente gratuito.

a los diurnos, o las *Lemuria*, que se llevaban a cabo durante tres noches del mes de mayo (9, 11 y 13) a medianoche.[16] Si el día (*clara lux*) es el tiempo de la actividad política y pública, ¿qué sentido se puede dar a estos ritos nocturnos, cuando los agentes rituales corren el riesgo de encontrarse del lado de los marginados y de los conspiradores? Nos parece que los romanos temían especialmente que el mundo nocturno invadiera el espacio público. No obstante, esto no era un problema si los ritos practicados en la oscuridad de la noche eran la antesala de lo que ocurriría durante el día.[17]

Gracias a las pinturas conservadas en Pompeya, William Van Andringa pudo reconstruir parcialmente el desarrollo de los sacrificios diurnos en honor a los dioses Lares.[18] En cuento a los ritos nocturnos, en cambio, sólo disponemos de imágenes imprecisas o descripciones parciales de los objetos manipulados (Fig. 1 y 2).[19] Sin embargo, la suspensión de efigies de lana constituye "*un système de pratiques symboliques de communication*",[20] cuya originalidad reside en la manipulación de una imagen. Tras haber descifrado la secuencia nocturna e identificado los principales elementos que la componen, habrá que detenerse en el significado que los muñecos y el "motivo" de la noche podían tener por les romanos. Este ritual se asemeja por su forma a un censo, pero al acoplar todos los elementos, se revela su significado: la suspensión de las efigies constituye los preliminares de una ceremonia comparable a una *lustratio*, y hace posible la (re)constitución de una comunidad. Los ritos nocturnos, otrora considerados "mágico-supersticiosos", no se oponen a los llamados sacrificios "religiosos" del día; antes bien, los complementan.

1. "*On n'y voit rien*". Descripción de un rito

En este rito, "*on n'y voit rien*" (Daniel Arasse) porque las fuentes dedicadas a las *Compitalia* son fragmentarias y sólo nos muestran algunos detalles del ritual. Si los historiadores ya no ven mucho, los mismos romanos no veían casi nada: el ritual se llevaba a cabo en plena noche, a la luz de antorchas o velas, y las efigies que se colocaban

16. Gell., *N.A.* III 2, 7-8: *Vti Varro dixit … Sacra sunt Romana partim diurna, alia nocturna, sed ea quæ inter noctem fiunt diebus addicuntur, non noctibus*. Macrob., *Sat*. I 3, 6: *Vti Varro dixit… Sacra sunt enim Romana partim diurna, alia nocturna*. Sobre estos textos, cf. Guittard, 1976.

17. Mucho antes de la invención de la bombilla, el día había colonizado la noche. En la noche como un "frente pionero", cf. Melbin, 1978.

18. Van Andringa, 2000 y 2009, pp. 171-177.

19. Cf. Fröhlich, 1991, p. 34 (F29 et F66). Estos muñecos también se encuentran en representaciones de altares privados (L1, L20, L37, L82, L83, L24, L26, L29, L61, L81, L94, L98).

20. Belayche, 2019, p. 19. Cf. Rüpke, 2001.

en las encrucijadas eran ellas mismas casi informes. Sin embargo, este menudencia tiene su importancia. Como en un cuadro, este rito "*révèle sa puissance en nous éblouissant*".[21]

Las *Compitalia* se celebraban cada año a principios del invierno, entre las *Saturnalia* de diciembre y las *Nones* de enero, la mayoría de las veces en torno a las calendas de enero.[22] Aun cuando la fecha que anuncia el inicio del año cívico evolucionó con el tiempo, estas fiestas ocupaban un lugar especial en el calendario romano ya que significaban tanto el fin de las labores agrícolas como la conclusión de otro año.[23] Tratándose de una fiesta móvil, el pretor urbano anunciaba la fecha, y el día se consideraba como *nefas*. Por tanto, los comicios no podían reunirse.[24] La ceremonia se celebraba en la ciudad, pero también en el campo: tras la siembra de ajos y *ulpicum*,[25] los campesinos recuperaban los yugos rotos o dañados, – "símbolo" (*indicium*) del final del año agrícola –, y depositaban estos restos en el *compitum*, cerca de los Lares.[26] Las procesiones formadas por las diferentes familias subían por la calle principal de cada barrio o *uicus*, para reunirse en torno al santuario de la encrucijada.[27] En el altar decorado con flores para la ocasión, el personal autorizado procediá *capite uelato* a libaciones de vino puro y ofrendas de frutas y pasteles; se quemaba incienso y se sacrificaban cerdos cebados para la ocasión.[28] Después de la ceremonia, la carne se distribuía entre los distintos jefes de familia y finalmente había un banquete; mientras tanto los Lares también recibían su parte en las llamas del altar. También se organizaban juegos llamados *Compitalices*, probablemente *ludi scænici* en la época republicana. Al menos en Delos se celebraban combates de lucha; en Roma, las calles estaban llenas de alegría y de aplausos, y en el campo, "la gente

---

21. Arasse, 2003.

22. En 67 a.C., las *Compitalia* tenían lugar el 31 de diciembre (Dio Cass., XXXVI 42, 2; Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14, 4). Cic., *Pis.* 4, 8 (el 1 de enero); *Att.* 2, 3, 4 (1 de enero) 7, 7, 3 (el 2 de enero) menciona otras fechas después. Ver Wissowa, 1902, p. 168; Latte, 1960, p. 91, n. 1.

23. Sobre este momento particular a principios de año, cf. Meslin, 1970; Scheid, 1998.

24. Varro, *Ling.* VI 25 y 29; Gell., *N.A.* X 24, 3; Macrob., *Sat.* I 16, 6.

25. Plin., *N.H.* XIX 114.

26. Pers., 4, 28: *qui quandoque iugum pertusa ad compita figit* ; Escoliasta de Pers., 4, 28: *in his fracta iuga ab agricolis ponuntur uelut emeriti et elaborati operis indicium, siue quod omne instrumentum existiment sacrum*.

27. Apoyándose sobre Cic., *Pis.* 4, 8: *ludos facere et præxtatum uolitare passus es*. Flambard, 1977, p. 140, piensa que se debe "*imaginer une sorte de défilé remontant le* uicus *jusqu'au* compitum".

28. Prop., IV 1, 23; Hor., *Carm.* IV 5, 33-36.

se divertía saltando en los suaves prados sobre odres engrasados (*mollibus in pratis unctos saluere per utres*)".[29]

Este festival tiene dos facetas. La fiesta está compuesta por algunos ritos que forman parte de la religión "privada" o, al menos, "familiar": por ejemplo, cada *domus* debía ofrecer una torta al altar de los Lares.[30] Sin embargo, esta fiesta era sobre todo colectiva, reuniendo a los *uicinitates*, los habitantes del barrio.[31] Aunque su clasificación sea debatible,[32] el anuncio del pretor urbano revela que se celebraba *pro populo Romano*.[33] El curso de estos *popularia sacra* debía permitir que cada uno se implicara a su manera, según su deseo, pero también y, sobre todo, según su rango:[34] aunque los sacrificios estuvieran presididos por esclavos, las *Compitalia* concernían a toda la población.[35] La organización de la fiesta es muy particular: los sacrificios eran encabezados por representantes de la plebe del vecindario, entre

29. Verg., *G.* II 384; *Aen.* VIII 717; Serv., *Aen.* VIII 717.

30. Ver *infra*, n. 108.

31. Festus, *Gloss. Lat.* 502 L. Fraschetti, 1989, p. 60 distingue el *uicus* como unidad física, marco territorial definido por un conjunto de edificaciones, del *uicus* como unidad administrativa, subdivisión del territorio urbano, dotado de *magistri*. Sobre la definición de *uicus*, cf. Grenier, 1919, p. 854; Flambard, 1981, p. 144; Laurence, 1991.

32. Festus, *Gloss. Lat.* 284 L.: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis; at priuata, quae pro singulis hominibus, familiis gentibus fiunt*. En la medida en que el Estado ciertamente no subvencionó la compra o fabricación de los muñecos de lana y dado que Festo tampoco menciona los *uici* como marco de acción de los *publica sacra*, surge la cuestión del carácter público de las *Compitalia*. Gradel, 2002, p. 129 también cuestiona la integración de los *uicomagistri* encargados de celebrar los sacrificios en el aparato administrativo y religioso de la ciudad. Sobre este debate, ver Stek, 2009, pp. 187-190.

33. Como lo dice Gell., X 24, 3 (también Varro, *Ling.* VI 25), la fiesta es *populo Romano Quiritibus.* Según Amiri (2021, p. 105) este anuncio es "*une obligation rituelle qui définit le caractère public de la fête*", pero, Scheid, 2013b, p. 77 especifica que si se realizan con miras al bien público, las acciones privadas solo "*sont malgré tout que des contributions privées, mais non publiques, au sens romain du terme*".

34. Sobre las procesiones, Gailliot, 2009, p. 264: "*Dans le cas des* Compitalia*, le public, la communauté civique, connaît plusieurs degrés d'implication dans le déroulement du rite ou plutôt des rites, de simples spectateurs à participants actifs, car cette fête est d'une fausse simplicité : divers degrés de participation, divers degrés de sociabilité, divers niveaux de lecture d'une même fête qui connaît des transformations majeures entre la fin de la République et le début du principat*".

35. Festus, *Gloss. Lat.* 298 L.: *Popularia sacra sunt, ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis adtribut sunt : Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecidania*. Wissowa, 1902, p. 167 identificó las *Laralia* a las *Compitalia*. Según Van Andringa, 2000, p. 77, esta distinción entre *sacra publica* et *popularia sacra* revela "*le double visage de la cité : les cultes publics étaient en effet l'affaire des représentants du* populus *– essentiellement les magistrats et les prêtres – alors que les* popularia sacra *dont les* Compitalia *ménageaient un domaine d'expression religieuse essentiel pour les citoyens associés dans le culte, pour un jour, avec les non-citoyens*".

los que hay que distinguir en el periodo republicano, al menos en Pompeya, a los *magistri uici*, reclutados entre los *ingenui* y libertos, y a los *magistri compiti*, esclavos encargados de la organización de la fiesta. Mediante una inversión de papeles reservada a la fiesta del vecindario, los esclavos designados como *magistri* abandonaban todo signo de servidumbre; tenían derecho a vestir la *toga prætexta* en esta ocasión y disponían de una capacidad de acción que escapaba habitualmente a los *uillici*.[36] Así, desempeñaban un papel importante en la ciudad, al menos como representantes de la familia de su amo.[37] Sin embargo, esto no constituía un verdadero vuelco del orden social en la medida en que el nombramiento de los *magistri* serviles tenía como objetivo principal ilustrar el dominio local de ciertas familias.[38] En Delos, por ejemplo, los lararios solían erigirse cerca de la *domus* principal de cada *uicus*; de este modo, las *Compitalia* permitían a los notables reunir al grueso de su familia y de su clientela en la puerta de su casa.[39] Aunque esta fiesta escenificaba paradójicamente una sociedad jerarquizada y organizada, existía sin embargo una fuerte tentación de que la inversión ritualizada del orden social inspirara un "*renversement des codes de comportements habituels*".[40] Rito privado, familiar y colectivo, la fiesta de la concordia entre amos y esclavos, jefes y clientes, podía ser también una fuente de desorden que amenazara potencialmente el orden público.

Hay un elemento que nos llama la atención. Por la noche, probablemente en la víspera de la ceremonia, todos exhibían "figuritas de lana" (*effigies laneæ*) que se suponía que les representaban en las encrucijadas:

> *Laneæ effigies Conpitalibus noctu dabantur in conpita, quod lares, quorum is erat dies festus, animæ putabantur esse hominum redactæ in numerum deorum.*

> "Las figuritas de lana se exhibían por la noche durante las *Compitalia* en las encrucijadas, porque se consideraba que los Lares, a los que se dedicaban estas fiestas, eran almas humanas admitidas en las filas de los dioses".[41]

---

36. Según Cato, *Agr.* 7, 3, el *uillicus* no puede hacer ningún sacrificio sin la orden del maestro, con excepción precisamente durante la fiesta de las *Compitalia*. Los esclavos recibían en esta ocasión una doble ración de vino. Cf. Scheid, 1985a, p. 21.

37. Van Andringa, 2009, p. 96.

38. Como lo dice Van Andringa, 2009, p. 98: "*l'influences des notables en matière religieuse dépassait-elle l'enceinte des grands temples publics pour s'affirmer jusque dans la célébration des quartiers ? L'un des enjeux était sans nul doute le contrôle social de la plèbe urbaine*". Sobre este subjeto, ver Scheid, 1994.

39. Hasenohr, 2003, p. 192.

40. Gailliot, 2009, p. 270.

41. Festus, *Gloss. Lat.* 108 L. (trad. personal).

Pablo Diácono, contemporáneo de Carlomagno, extrajo esta información del diccionario de Festo, que ya constituía un compendio del *De uerborum significatu*, una obra totalmente perdida de Verrio Flaco, escrita durante el reinado de Augusto y Tiberio. Por desgracia para nosotros, el único manuscrito que se conserva de la obra de Festo no conserva ningún rastro de la *notula* correspondiente. Si bien el resto del Farnesio hace referencia a la colocación de "figuritas" (*effigies*) o "bolas" (*pilæ*) de lana, no da ningún otro detalle temporal.[42] No se puede excluir totalmente la posibilidad de un error, o incluso de una interpolación, pero esto es poco probable: cuando se pueden comparar directamente la obra de los dos autores, resulta que el monje lombardo tiende sobre todo a reducir su fuente, y nunca al revés.[43] Hay muchas zonas grises en torno a este ritual en particular, por ejemplo su ubicación o su antigüedad. A diferencia de Pablo Diácono, que lo sitúa en las encrucijadas, Macrobio especifica, por ejemplo, que las efigies se colocaban delante de la puerta de cada casa.[44]

Aunque la antigüedad de la fiesta de *Compitalia* era reconocida por todos los romanos, poco se sabe sobre los orígenes de este ceremonial nocturno. La institución de los Juegos *Compitalices* se atribuye al rey Servio Tulio,[45] pero la introducción de los depósitos de efigies se remonta a los primeros tiempos de la República: mientras que Tarquino el Soberbio inmolaba a los niños, antiguos sacrificios humanos exigidos por un oráculo de Apolo, Bruto habría preferido sustituirlos por la ofrenda de cabezas de amapola y de ajo y por el suspensión de figurillas.[46] Durante los disturbios que marcaron el final de la República, se suprimieron los juegos que se daban en cada distrito. Dionisio de Halicarnaso afirma que la fiesta se perpetuaba, no obstante, "en [su] época" (ἔτι καὶ καθ΄ ἡμᾶς) con gran solemnidad y magnificencia, pero no dice nada sobre las prácticas nocturnas.[47] Hacia el año 7 a.C., Augusto restauró los juegos

---

42. Festus, *Gloss. Lat.* 272 L.

43. Lhommé, 2014, pp. 121-122.

44. Macrob., *Sat.* I 7, 35.

45. Plin., *N.H.* XXXVI 204: *Inde et in regia cubanti ei puero caput arsisse, creditumque Laris familiaris filium. Ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse.*

46. Macrob., *Sat.* I 7, 34-35 (trad. C. Guittard, 2003). Por esta operación, Bruto es representante de la mentalidad religiosa romana que rechaza los sacrificios humanos y prefiere negociar con los dioses. Está en la línea de Numa, que sustituye la cabeza exigida por Júpiter por una cabeza de cebolla (ver n. 71), y Tarquinio el Soberbio, que ya había sugerido que las cabezas de amapola o lirio podrían simbolizar a los líderes de la ciudad de Gabii (Liv., I 54, 5-8 ; Ov., *Fast.* II 685-710). Cf. Prescendi, 2007, p. 179.

47. Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14, 3. Dionisio ignora los Juegos que habían sido prohibidos *senatus consultu* en los años 60 a.C., y no menciona ninguna de las reformas de Augusto, en particular la introduc-

y modificó profundamente la ceremonia.[48] Al culto de los Lares *Compitalices*, añadió el de su propio Genio y quiso que se celebraran dos veces al año, en mayo y agosto.[49] Sin embargo, los calendarios del Bajo Imperio especifican que los juegos se celebraban en fechas fijas a principios de enero durante tres días,[50] mientras que Macrobio, en el siglo V d.C., todavía se refiere a las *Compitalia* como *Feriae Conceptiuae*.[51] No es posible determinar con certeza hasta qué punto los ritos nocturnos se vieron afectados por estos trastornos, pero el autor de los *Saturnalia* describe la suspensión de figurillas como una costumbre conocida por todos.[52] Aunque no podamos datar sus orígenes con precisión, parece que la colocación de efigies en plena noche con motivo de las *Compitalia* se perpetuó durante varios siglos en el corazón de las calles de la ciudad, y constituye, en efecto, un rito tradicional de la religión romana.

2. Muñecos con significado

Por la noche, en los altares de los Lares, se colocaban imágenes antropomórficas junto a simples ovillos de lana. Siguiendo la vía iniciada por François Lissarrague sobre la función y el funcionamiento de la iconografía vascular, nos parece necesario cuestionar en primer lugar las *effigies* y los ovillos de lana a partir de lo que nos dejan a ver.[53] Estas representaciones iconográficas no reflejaban la realidad, y no pretendían ser realistas: eran imágenes de *ingenui* masculinos y femeninos, o de esclavos, o incluso de niños, codificadas según las representaciones culturales vigentes en el universo mental romano.

Varrón, la fuente más antigua, afirma que, como homenaje a los Lares, sin duda antes de su matrimonio, una mujer joven podía suspender en los altares *pilae* de color "gris ratón", con un "sujetador" (*strophium* o *fascina mimilla*) y su redecilla.[54] Macrobio indica por su parte que era costumbre colocar efigies a (¿o a imagen de?)

---

ción de los *Lares Augusti* y el Genio del Príncipe, que habría tenido lugar alrededor del 7 a.C. La redacción de este texto habría tenido lugar, por tanto, entre estas dos fechas. Cf. Fraschetti, 1994, pp. 215-216.

48. Suet., *Aug.* 31, 6: *Nonnulla etiam ex antiquis caerimonis paulatim abolita restituit, ut…, ludos Saeculares et Compitalicios… Compitales Lares ornari bis anno instituit uernis floribus et aestiuis*.

49. Ver Fraschetti, 1994; Scheid, 2001.

50. Sobre estos calendarios, cf. Salzman, 1990.

51. Macrob., *Sat.* I 16, 6: *Conceptiuae sunt quae quotannis a magistratibus uel sacerdotibus concipiuntur in dies uel certos uel etiam incertos, ut sunt Latinae Sementiuae Paganalia Compitalia.*

52. Macrob., *Sat.* I 7, 34-35.

53. Cf. Lissarrague, 1990, pp. 1-2.

54. Varro, *Sat. Men.* fr. 477 Cèbe (463 Bücheler): *suspendit Laribus murinas mollis pilas, reticula ac strophia*.

la diosa Mania en el umbral de las puertas.[55] Festo y su abreviador Pablo Diácono armonizan estas dos fuentes aparentemente contradictorias. Cada año, los habitantes de la comarca colocaban tanto *pilae* como *effigies* en las encrucijadas:

> *<Pilæ effigies uiriles> <et muliebres ex lana Compitalibus in> compitis <suspenduntur, quod hic dies festus est> deorum <inferorum> .... ni La<res, quibus tot pilae suspenduntur,> quot <capita sunt seruorum, tot effigies, quot su>nt li-<beri> ....<coll>ocantur. <ut uiuis parcant pilis et simulacris con>tenti.*
>
> "En las *Compitalia* se suspenden en las encrucijadas bolas y figuras de hombres y mujeres hechas de lana, porque este día de fiesta es el de los dioses de abajo [¿llamados?] Lares, para los que se suspenden tantas bolas como cabezas de esclavos, y se colocan tantas figuras como hombres libres, para que perdonen a los vivos, contentándose con estas bolas y simulacros".[56]

Aunque Marcial utiliza el término *pila* para designar a los maniquíes utilizados con el fin excitar a los toros – una representación figurativa –,[57] las *pilæ* utilizadas en las *Compitalia* eran probablemente de forma redonda, bolas o, más probablemente, ovillos de lana hilada, no tejida.[58] Las efigies de Mania, que sólo menciona Macrobio, debían correspender a *maniæ*, figuras de masa sin forma que se utilizaban tradicionalmente para proteger a los niños de las Maniæ o Larvas.[59] En nuestro opinión,

---

55. Macrob., *Sat.* I 7, 35: *factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent. Maniae* ¿Es un complemento genitivo del sustantivo o un dativo de atribución? Las interpretaciones difieren.

56. Festus, *Gloss. Lat.* 272 L. (trad. personal). Cf. *supra* n. 42. Según Festus, *Gloss. Lat.*, 273 L., las *effigies* y las *pilae* "estaban tumbados" (*ponebantur*).

57. Mart., *Spect.* II 43, 5-6 : *at me, quae passa est furias et cornua tauri, noluerit dici quam pila prima suam*.

58. Plin., *N.H.* XII 38 : *Ferunt mali cotonei amplitudine cucurbitas, quae maturitate ruptae ostendunt lanuginis pilas, ex quibus uestes pretioso linteno faciunt*. Cf. Gaffiot, s.v. '*pila, ae*': "*1. Paume, balle. 2. (fig. en parl. de tout objet rond) : globe de la terre/pelote de laine*"; *TLL,* c. 2131-2132 *:* "*I de singulis generibus sphærarum … b. transfertur ad hominis simulacrum quod tauri tamquam -am iactant …3 pertinentibus ad artes magicas uel religionem*".

59. Marbach, 1928 dice que se suspende "*in der Nacht vor dem Compitalienfest an der Larenkapellen Wollpuppen (*maniae*) zusammen mit Bällen (*pilae*)*". Prescendi, 2006, repite esta afirmación: "Maniae *was the term used for the dolls made of flour (Fest. 114 L.), or wool (Paul. Fest. 273 L.) that were suspended at crossroads during the* Compitalia *for M. and the Lares (Macrob.* Sat. *1, 7, 35)*". Esta conexión se justifica en una primera lectura de Varro, *Sat. Men.* fr. 463: *suspendit Laribus manias*, pero este pasaje ha sido revisado desde entonces (cf. n. 54). De hecho, los objetos mencionados por Macrobio se colocan en el umbral de cada casa, y no hay ninguna razón real para confundirlos con las *effigies* de lana que cuelgan en el altar de los Lares. Proponemos considerar que estas representaciones están en realidad compuestas

Macrobio lo habría confundido con este otro ritual apotropaico, cuya liturgia debía de ser muy similar. Esto explicaría la incongruente presencia de Mania de la que no se da testimonio en ninguna otra fuente.[60]

El uso de muñecos puede evocar igualmente la manipulación de muñecos vudú,[61] de la misma manera que las *pilæ* pueden referirse a las *artes magicæ*.[62] Sin embargo, esto no permite caracterizar este rito como mágico. En primer lugar, por razones prácticas: los magos utilizaban plomo o cera, que son materiales más maleables y, sobre todo, más duraderos, para fabricar estos artefactos.[63] En segundo lugar, por razones culturales: como ha demostrado Francesca Prescendi, los Antiguos establecían comparaciones entre *Compitalia*, *Saturnalia* y *Argei*, basándose en los objetos que se manejaban durante estos rituales.[64] Durante las *Saturnalia*, se colocaban en la capilla del terrible Dis *Pater* "figuritas hechas a imagen y semejanza del hombre" (*oscilla ad humanam effigiem arte simulata*).[65] Todos los años, durante las *Argei*, se lanzaban "desde lo alto del Puente Sagrado" (ἀπὸ τῆς ἱερᾶς γεφύρας), es decir, desde el Puente Sublicio, "maniquíes modelados a semejanza humana" (εἴδωλα μορφαῖς ἀνθρώπων).[66] El uso de efigies o simulacros de seres humanos – términos utilizados

---

por una mezcla de harina y agua, como las *maniæ*, conocidas en otros lugares. Por esta razón, Macrobio habría construido su relato etiológico a partir de estos datos rituales, y habría denominado *effigies Maniæ* a las efigies que se colocaban en el umbral.

60. Festus, *Gloss. Lat.* 114 L.: *Manias. Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. Manias autem, quas nutrices minitentur paruulis pueria, esse laruas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum auia materue. Sunt enim utriusque opinionis auctores* (trad. personal: "*Manias*. Aelio Stilo llama así a ciertas figuras de barro a las que se les da forma humana, porque están hechas deformadas, pero otros las llaman *maniolas*. En cuanto a las *Maniæ* cuyas nodrizas amenazan a los niños pequeños, dice que son Larvas, es decir los dioses y diosas Manes, llamados así porque salen de abajo hacia la tierra, o porque *Mania* es su antepasado materno. Los autores están divididos entre estas dos opiniones").

61. Hor., *Sat.* VIII 30-31 : *Lanea et effigies erat, altera cerea*; *maior / Lanea, quae poenis compesceret inferiorem*. Este es, hasta donde sabemos, el único otro caso conocido en el que se usó un muñeco de lana, que supuestamente representaba las almas de los muertos, durante los rituales de hechizo.

62. El mago conversa con les dioses según Plin., *N.H.* XXVIII 104: *siue lucernus siue pelui siue aqua siue pila siue quo alio genere temptetur.* El *TLL* califica la *pila* como un *instrumentum magicum*, pero como especifica Arn., *Adv. nat.* V 19, 5 (*in carminibus Thracius talos turbines, uolubiles rotulas et teretis pilas et uirginibus aurea sumpta ab Hesperidibus mala*), la palabra *pila* allí se refiere a las prácticas órficas.

63. Las excavaciones arqueológicas han arrojado principalmente figurillas de plomo, cera, terracota e incluso bronce. En la medida en que la lana no se conserva, no es posible comentar su uso. Para inventarios relativamente recientes, cf. Bailliot, 2015; Gordon, 2015.

64. Prescendi, 2007, pp. 169-202.

65. Macrob., *Sat.* I 7, 31-32 et 11, 47. Cf. Versnel, 1993, pp. 148-149; Dolansky, 2011. Sobre los *oscilla*, cf. Ehlers, 1942; Voisin, 1979; Pailler, 1982; Taylor, 2005.

66. Dion. Hal., *Ant. Rom.* I 38, 2-3.

por los autores antiguos para designar los artefactos suspendidos a imagen de seres humanos – es, en definitiva, un motivo conocido y reconocido por los romanos, establecido en las prácticas religiosas, tanto privadas como públicas, y no tiene nada de "típicamente" mágico.[67]

Las fuentes son casi unánimes en este punto: los artefactos representaban seres humanos. Pablo Diácono deja lugar a una interpretación ligeramente diferente cuando afirma "que los Lares, a los que se dedicaban estas fiestas, eran almas humanas admitidas en el número de los dioses" (*lares, quorum is erat dies festus, animæ putabantur esse hominum redactæ in numerum deorum*).[68] Las manías serían en este caso la representación de las "almas" (*animæ*), que son a su vez el pálido reflejo de los seres vivos.[69] Mediante un juego de espejos, simulacros de simulacros,[70] *effigies* de *effigies*, se habrían sido suspendidos durante la noche. Sin embargo, estos artefactos hacían distinciones según la calidad o el sexo de la persona representada.[71] Los ciudadanos eran personificados: los hombres y las mujeres libres eran encarnados por pequeños muñecos realizados con una técnica similar a la del tejido de punto, y la diferencia de género podía ser significada por la presencia de atributos sexuales. Por el contrario, las bolas se utilizaban para representar a los esclavos; ellos no tenían forma, estaban informes, reducidos a un signo esférico. Los muñecos estaban formados por la unión de dos hilos, y esta alianza de diferencias es una metáfora de la inser-

67. Como lo dice Estienne, 2000, p. 5, estos sustantivos se usan regularmente en Roma para designar estatuas, y más particularmente estatuas de dioses. *Effigies* significa una imagen o una estatua, pero también puede referirse a una sombra o un espectro. *Effigies* se forma a partir del verbo *effingere*, "representar", de *ex* y *fingere* "formar, moldear"; el término insiste más en la idea de artefacto.

68. Festus, *Gloss. Lat.* 108 L. Cf. *supra* n. 41.

69. Durante un famoso intercambio entre Numa y Júpiter, informado por Ov. (*Fast.* III 260-376), Plut. (*Num*. 15) y Arn. (*Adv. Nat.* V 1), el rey proponía un *maena* o *maina* (un pez) al dios que exigía una *anima* (aliento vital). Según Prescendi, 2007, p. 197, este diálogo tiene un valor didáctico. Muestra que los hombres pueden "*discuter avec les dieux pour revendiquer la juste place des hommes dans l'ordre qui règle l'univers*". Cf. Scheid, 1985b y 1987-1989.

70. En general, el *simulacrum* se refiere a la representación figurativa de un ser o una cosa, tanto de un dios como de un hombre. Sin embargo, Lucr., IV 99 et Verg., *G.* I 477 también consideran fantasmas o espectros como simulacros de seres vivos. Cf. Dubourdieu, 2013, p. 29: esta palabra "*désigne toutes sortes d'objets reproduisant l'apparence des êtres et des choses, et même parfois des illusions trompeuses*". Cf. Estienne, 2010.

71. Calabritta, 2012 recuerda que era común en la antigüedad greco-romana comparar a la humanidad con una "pelota" (*pila*) con la que juegan los dioses. Sin embargo, a nuestro juicio, la vinculación que se hace con las *Compitalia* no es relevante porque los *pilæ* en este caso solo representan a los esclavos y no a todos los habitantes de los *uici*.

ción de los miembros de la *domus* en el tejido social.[72] En cambio, el ovillo de lana estaba formado por un solo hilo, porque el *seruus* estaba condenado a permanecer solo, y sólo existía por el vínculo de propiedad que lo unía a su amo. Al igual que la lana hilada, que no es ni cruda ni tejida, el estatus del *seruus* era ambivalente: aunque no tuviera acceso a la libertad, se reconocía su humanidad, aunque sólo fuera en el ámbito de lo penal y lo ritual.[73] El *domesticus* ocupaba un lugar pleno en la *domus* de su propietario, y este rito contribuía a su inclusión.[74] Por último, los hijos de la familia estarían representados por las efigies de las *maniæ*. Esto es lo que sugiere Macrobio, cuando afirma que estos artefactos se colocaban como sacrificios sustitutorios de la matanza de infantes. Las figuras sin forma hechas con una mezcla de harina y agua bien podrían haber evocado a los niños, ya que los Romanos consideraban que un bebé debía ser moldeado y su cuerpo debía adquirir gradualmente la apariencia de un ser humano.[75] Entre las *effigies,* las *pilæ* y las figuras de masa, todos los miembros de la *domus* estaban simbólicamente presentes durante las *Compitalia*.

Las efigies y los ovillos de lana no se consagraban, sino que se colocaban a los pies de los Lares, que se encontraban colgados de los altares; las efigies de los niños se colocaban en el umbral porque representaban seres en transición. Con estos signos, los individuos representados recordaban personalmente la protección de los dioses. Al igual que los colosos estudiados por Jean-Pierre Vernant, estos simulacros entran en la categoría psicológica del doble.[76] No es la imagen de una "*vie nue*" la que se expone, sino el ser social, el ser humano definido por su estatus, edad o sexo.[77] Las efigies y las bolitas tenían una función demográfica, cuantitativa y cualitativa. Desde un punto de vista vertical, a través de este ingenioso sistema, estos artefactos comunicaban simbólicamente a los Lares el número exacto y el sexo de personas que deseaban ser protegidas, pero también daban información sobre la

---

72. Según Scheid & Svenbro, 2003, pp. 37-47, la lana cruda hace referencia al mundo salvaje, a la barbaridad, mientras que el tejido es una metáfora del matrimonio, la ciudad y la cultura.

73. En caso de delito de derecho común, o de fuga, era el esclavo, y no su dueño, quien era perseguido personalmente por el Estado romano; también tiene la obligación de desobedecer a su amo si éste le ordena cometer un asesinato. El esclavo puede tener compañero, hijos, pero esta unión, el *contubernium*, no se reconoce como matrimonio; no proporciona ningún derecho específico, es solo para uso. Cf. Dumont, 1987, p. 106 y 135-136.

74. Como lo muestra Amiri, 2021, no había una religión específica para los esclavos porque podían participar en la vida religiosa de las estructuras romanas en virtud del enredo de las redes a las que pertenecían.

75. Cf. Valette-Cagnac, 2003, pp. 49-64.

76. Vernant, 1966, pp. 325-338.

77. Agamben, 1998.

condición de libertad o de esclavitud de los habitantes de las distintas *domus* del distrito.[78] Desde un punto de vista horizontal, se trata en última instancia de un ritual entre tantos otros establecidos por el Estado con fines "estadísticos": al igual que cada mujer debía ofrecer a los Lares una moneda, colocada en un monedero en su boda, y cada ciudadano debía también pagar una determinada suma por cualquier nacimiento en el templo de Juno Lucina y por cualquier muerte en el de Libitina.[79] Como señala Dumézil, finalmente era bastante lógico haber atribuido el establecimiento de las *Compitalia* al rey-censor Servio Tulio en la medida en que este rito introdujo una forma frustrada de censo.[80] Sin embargo, se puede subrayar que el censo realizado en torno a la encrucijada es bastante sutil: la disposición de las capillas permitía delimitar el espacio cívico mientras que el número de muñecos o bolas posibilitaba una enumeración precisa de la población, indicando el sexo y el estado de cada miembro de la familia. Pero, ¿por qué de noche?

3. Muñecos en la noche

Servio Tulio instituyó la fiesta de las *Compitalia*, pero fue Bruto, el fundador de la República, quien habría imaginado el rito nocturno de colgar efigies. Esto es comprensible si se tiene en cuenta que estos artefactos no se limitaban a representar a los habitantes del barrio: su fabricación y posterior colgado participaban plenamente en la constitución de la identidad de sus autores y en la fundación de una comunidad jerárquica de vecinos que se prolongó hasta el día de hoy, durante la *lustratio* de la encrucijada. El hecho de que tenga lugar en la oscuridad puede despertar algunas interrogantes, pero la oscuridad no debe considerarse sistemáticamente como el dominio de las sombras y los muertos. La noche también prepara y anuncia el día.

Si el día pertenecía a los vivos, la noche era tradicionalmente el dominio de "la vana multitud de almas inconsistentes" (*deformes animas, uolgus inane*).[81] Así, las diversas exégesis realizadas por los Antiguos sugieren que el rito nocturno debió ser un rito funerario dirigido a los dioses inferiores. Para ahuyentar a los muertos malignos, las *Lemuria* también tenían lugar en tres noches de mayo, a medianoche, "cuando la media noche ya asegura un sueño silencioso" (*nox ubi iam media est som-*

78. Delatte, 1937, pp. 105-114; Dumézil, 1961 y 1987, pp. 348-349; Amiri, 2021, pp. 163-196.

79. Según Varro, citado por Non., *De Vita Populi Romani* 852 L., la esposa que cruzó por primera vez el umbral de su nueva *domus* también tuvo que colocar un as en el altar de los Lares en la encrucijada. Cf. Lévy, 1952; Lo Cascio, 1997.

80. Dumézil, 1987, pp. 348-349.

81. Ov., *Fast.* 5, 554.

noque silentia habet).[82] Así pues, Macrobio podía considerar con razón que las efigies y las bolas constituían "sacrificios sustitutivos" (*permutationem sacrificii*) destinados a apaciguar a los dioses de abajo:[83] los Lares debían conformarse con estas imágenes antropomórficas y perdonar a los vivos. En la misma línea, la fuente de Festo, Valerio Flaco, confundió a los Lares con las Larvas, los espíritus de los muertos que persiguen a los vivos.[84] No es el único: Varrón, citado por Arnobio, también identificó a los Lares con los Manes, y a la madre de los Lares con Mania.[85] Sin embargo, estas exégesis etiológicas son especulaciones intelectuales, no pertenecen al ámbito religioso.[86] El abreviador de Festo informa que "se consideraba" (*putabantur, putarent*) que los Lares eran almas humanas admitidas en las filas de los dioses, pero no pretende informar de una certeza establecida.[87] Estas interpretaciones académicas pueden ser particularmente ingeniosas, pero contradicen los datos rituales que aquí se presentan. Los Lares son dioses benéficos, vinculados a un territorio concreto, y llamados a proteger a los seres humanos que allí se encuentran, sean quienes sean, ya que los hombres que le interesan [al Lar] como habitantes o usuarios de su dominio.[88] No hay ningún indicio de carácter fúnebre en el culto a los Lares ni en su figuración; además, los cerdos sacrificados al día siguiente eran objeto de un banquete y no de un holocausto.[89]

Si un rito nocturno no es necesariamente funerario, el marcador temporal puede conllevar otros valores que quedan por determinar. Aulo Gelio y Macrobio

82. Ov., *Fast.* V 429. Durante las *Lemuria*, el *pater familias* se dirige a los Manes de sus antepasados durante su oración, pero su discurso se hace en el silencio de su hogar y ningún otro miembro de la comunidad romana puede escucharlo. Arroja a sus incómodos invitados frijoles negros por encima del hombro. Generalmente, el color negro estaba indicado para las ofrendas a las deidades infernales, pero el frijol solo ya era considerado alimento de muertos. Estos frijoles negros "sobre-significan" aquí la distancia entre el celebrante y los espíritus de sus antepasados. Con esta ofrenda, hecha de espaldas, marca la separación de estos seres que le son tan cercanos – porque están presentes en su *domus* y representan la suma de sus ancestros –, pero que al mismo tiempo pertenecen a otro mundo, tan distante, tan peligroso. La ceremonia no pretende honrar a los muertos, sino separar al ciudadano romano y su familia de los muertos que lo amenazan. Cf. Scheid, 1984.

83. Macrob., *Sat.* I 7, 34. Sobre esta noción de sacrificios de sustitución, cf. Prescendi, 2007, pp. 169-188.

84. Scheid, 1990, p. 594.

85. Arn., *Adv. nat.* III 41. Sobre la compleja cuestión de la "Madre de los Lares", la obra de referencia es Tabeling, 1932. Sin embargo, el asunto fue definitivamente concluido por Scheid, 1990, p. 590: la *Mater Larum* no es una deidad infernal porque tiene derecho a una comida junto a Dea Dia.

86. Prescendi, 2002, p. 145. Cf. Scheid, 1992.

87. Festus, *Gloss. Latin.* 108 L. y 273 L.

88. Dumézil, 1987, pp. 347-348.

89. Cf. Charles-Laforge, 2019.

(que citan a Varrón) han señalado la distinción entre *sacra diurna* y *nocturna*.[90] Esta clasificación, aparentemente sencilla, es más compleja de lo que parece, ya que no se corresponde con la distinción entre sacrificios y holocaustos, entre ofrendas a los dioses "celestiales" y ceremonias en honor a los dioses de abajo. Entre diciembre y enero, cuando de la noche alcanzaba su máxima duración, los romanos también tenían muchas oportunidades de celebrar a sus dioses en la oscuridad. Algunos días antes, durante las *Saturnalia*, las celebraciones tenían lugar de día y de noche.[91] Era costumbre que quienes gozaban del patrocinio de personas de alto rango enviaran regalos, y por ello las casas permanecían abiertas durante la noche.[92] Otro ejamplo es el de las matronas que se reunían por la noche durante las ceremonias en honor de Bona Dea, – celebración que tenía lugar a principios de diciembre y que se celebraba en nombre del pueblo.[93] Todos estos *sacra nocturna* tienen una serie de puntos en común. John Scheid ya había señalado que los ritos funerarios tienen lugar por la noche y que "*ce fait rituel de l'ordre du registre temporel*" forma parte de un conjunto de marcadores que significan inversión o desplazamiento. Estos "*modifient l'*habitus prior*, produisent le* contrarium*, …ils matérialisent l'état d'altérité*" entre los vivos y los muertos.[94] Estas observaciones pueden extenderse a todos los ritos nocturnos, ya que la noche es profundamente ambivalente. La acción intempestiva era política, y los habitantes de Roma eran libres de dedicarse a sus asuntos íntimos y privados. Cada tarde, cuando la luz se retiraba de su vista, Séneca ya no era sólo el hijo del Anciano, o el marido de Paulina: se retiraba a su interior y "interrogaba a su alma" (*interrogaret animum suum*).[95] Dentro de su cubículo, un ciudadano romano ya no era simplemente un miembro de una comunidad: se enfrentaba a su propia *libertas*. Sin embargo, esta flexibilización del estatus era un asunto privado y no debía extenderse al espacio público ni amenazar el orden social y político. Por la noche, la afirmación pública de las diferencias y, por tanto, de las identidades, es aún más necesaria.

En el año 67 a.C., en la tarde del último día del año, la víspera de las *Compitalia*, el tribuno de la plebe C. Manilio presentó una *rogatio de libertinorum suffragiis* que habría permitido a los libertos ser registrados como ciudadanos en la tribu de sus patrones. Para apoyar su plan, el tribuno se rodeó de una tropa de libertos y esclavos

90. Ver *supra*, n. 16.
91. Liv., XXII 1.
92. Diod. Sic., XL 7. Cf. Versnel, 1993, pp. 148-149; Dolansky, 2011.
93. Sobre este subjeto, cf. Brouwer, 1989.
94. Scheid, 1984, pp. 135-136.
95. Sen., *De ira* III 36,1.

que invadieron el *cliuus Capitolinus* e iniciaron el motín.[96] Manilio había elegido la fecha deliberadamente porque "*elle permettait de mobiliser la plèbe des associations de quartiers qui chômait pour la fête*".[97] Durante las *Compitalia*, la población era liberada de sus ocupaciones la víspera para que todos pudieran hacer los preparativos necesarios para la fiesta colectiva. Esta consistía en una serie de secuencias rituales elementales ("*ritemes*") que se sucedían entre la noche y el día. Como Jonathan Z. Smith lo ha teorizado, los "*ritemes*" no tienen en sí mismos ningún significado particular.[98] Tienen sentido en su interrelación, no sólo entre sí, sino especialmente con las actividades del mundo secular. Eran numerosos: decoración de altares, reparación de pinturas, preparación de escenas para el *ludus*. En este contexto, el hecho de que las actividades rituales individuales tuvieran lugar "en medio de la noche" (*noctu*) se debe probablemente a imponderables técnicos.[99] Según Flower, el rito nocturno debía inaugurar la ceremonia en la cual, los simulacros que colgaban de los altares indicaban a los dioses los seres implicados en las *Compitalia*.[100] Sin embargo, actuar de noche no es un acto del todo gratuito. Si la noche podía servir de escenario para un rito doméstico, en esta ocasión lo privado prevalece parcialmente sobre lo público y favorece la intimidad. Las diferencias se difuminan y los encuentros se multiplican.[101] En su relato del escándalo de las Bacanales, Tito Livio señaló que estas ceremonias se celebraban de noche y mezclaban hombres y mujeres, ciudadanos y esclavos, extranjeros y romanos. "*Le message était clair pour un esprit romain : il définissait un 'monde à l'envers' ; le bouleversement des mœurs, des normes et des cadres du quotidien civique autant que familial*".[102] Por el contrario, mediante el uso de pelotas y muñecos – "*ima-*

96. Dio Cass., XXXVI 42, 2; Asc., *Mil.* 45.

97. Flambard, 1981, p. 163.

98. Smith, 1987, p. 108: el ritual "*signals significance without contributing signification*", y p. 110: "*Ritual, concerned primarily with difference, is, necessarily, an affair of the relative*".

99. Fiesta de derrocamiento y renovación, el Carnaval tiene una serie de características comunes con las *Compitalia*. Como lo señala Chabert, 2019, p. 100, las especificaciones del carnaval de Niza que regulan la fabricación de carrozas establecen claramente la necesidad de entregar la creación cinco días antes del desfile, "*dans la réalité, il arrive que les chars soient achevés la nuit précédant le premier défilé, ils ne sont parfois même pas totalement achevés*".

100. Flower, 2017, p. 12: "*The representation of each living person invites and symbolizes divine protection on the part of benevolent deities for the coming year…the dools were hung up the night before the festival, when people were free from their daily work, so that they would be ready for the following day of celebration, not in some nighttime ritual for an underworld deity*".

101. Scheid, 1984, pp. 135-136.

102. Pailler, 1988, p. 523.

ges édifiantes"[103] – los operarios mostraban su estado personal y expresaban su propia individualidad para escapar a la confusión de la noche. Si el depósito nocturno de las efigies era una señal para los dioses, también era una pista para los romanos: las *Compitalia* no eran "revolucionarias" o "subversivas", esta fiesta formaba parte de un marco ritual y cívico normativo y estándar.[104]

La suspensión de las efigies tiene pues sentido en relación con lo que viene después. La noche de las *Compitalia* ocupó un lugar especial en el calendario. Tras el solsticio de invierno, cerraba un ciclo solar y anunciaba el comienzo del siguiente. En el pensamiento romano, el tiempo cósmico y el tiempo social "*se mordent la queue*".[105] El fin de las labores agrícolas y el comienzo del invierno exigían la renovación de los lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad. Esto podía manifestarse a través de la ofrenda de *strenæ*, pero también a través de una sucesión de ritos que se iluminan mutuamente y dan así a las *Compitalia* su significado más profundo. En efecto, si el censo personal en plena noche mediante efigies y bolas permitía a cada miembro de la comunidad afirmar su individualidad, también anunciaba y precedía un censo familiar. Dionisio de Halicarnaso afirma que las tortas de sacrificio eran dadas por cada casa a los héroes que se ofrecen a la mirada durante las *Compitalia*:

> Ἔπειτα κατὰ πάντας ἐκέλευσε τοὺς στενωποὺς [ἱερὰ] ἐγκατασκευασθῆναι καλιάδας ὑπὸ τῶν γειτόνων ἥρωσι καὶ θυσίας αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἐπιτελεῖσθαι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν πελάνους εἰσφερούσης ἑκάστης οἰκίας.
>
> "Entonces [Servio Tulio] ordenó que los vecinos construyeran capillas a los héroes que se ofrecen a la vista en cada encrucijada, y decretó que se hicieran sacrificios para ellos, llevándoles cada casa un *pelano* cada año".[106]

---

103. Augé, 1994, p. 107, considera que las imágenes "*édifiantes*" estaban destinadas a "*édifier*" a los individuos, a instruirlos, a construirlos para ir identificándolos gradualmente con un ideal religioso y moral compartido.

104. Como lo dice Amiri, 2021, p. 106, Cicero, en particular, contribuyó a asociar las *Compitalia* con días subversivos, manchando la participación servil en estos festivales.

105. Le Roy Ladurie, 1979, p. 347: tiempo social y tiempo cósmico "*se mordent réciproquement l'éblouissante queue : ils se régénèrent l'un par l'autre, en fonction d'un anthropocentrisme qui subordonne le microcosme humain central au macrocosme englobant de l'environnement central*".

106. Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14, 3 (trad. personal). No existe un equivalente romano exacto para el concepto griego de héroe, por lo que si este historiador interpreta a los Lares Compitales como muertos deificados, lo más probable es que lo haga sobre la base de los datos rituales a su disposición. Cf. Ekroth, 2002, p. 106. Dionisio de Halicarnaso también puede haber sido influenciado por especulaciones sobre la naturaleza infernal, incluso demoníaca, de los Lares que habían estado presentes en Roma desde la época de César, pero, como lo dice Scheid, 1990, pp. 592-593, estas interpretaciones son solo una entre otras que circulan al mismo tiempo, y no tienen valor de dogma.

El πέλανος se refiere tradicionalmente a pasteles muy finos, de forma redonda y hechos de harina muy pura, quizás pasteles blancos.[107] Este pastel era ofrecido por cada hogar, mostrando la unidad de la *domus*.[108] Más tarde (es decir, al día siguiente), durante la *lustratio* de la encrucijada, se restablecían los lazos de sociabilidad entre los miembros presentes:[109] al compartir la carne de los cerdos sacrificados, los vecinos iniciaban las relaciones de solidaridad necesarias para la cohesión de la comunidad.[110] Las *Compitalia* también permitían escenificar sentimientos de no-conflictividad entre los esclavos y sus amos, o entre los hombres y sus esposas, o entre los libertos y sus jefes.[111] Esta sociabilidad de "un uso antiguo" (*ueturem morem*)[112] – que Cicerón había sentido tan intensamente durante su exilio – se ritualizaba así cada año y se consolidaba con la celebración común. Tras un año de prueba, la familia, el *pagus* y, a mayor escala, la comunidad de los romanos, se reconstituyeron y renovaron de inmediato. Las *Compitalia* marcaban el final de la temporada de labranza y cerraban el año activo, pero también estaban relacionadas con la celebración del año nuevo cívico. El colgado de los muñecos marcó así el deseo de empezar de nuevo, juntos e individualmente, para un nuevo tiempo.[113]

4. CONCLUSIÓN

El hecho de colgar efigies en los altares de los Lares en plena noche no era un rito supersticioso que se opusiera a las prácticas religiosas del momento. Por el contrario, estas *sacra nocturna* anunciaban y preparaban lo que a sucedería enseguida, estas *sacra* iniciaban las *Compitalia*. Por consiguiente, este rito no es marginal: al igual

---

107. *Scholia in Euripidem* (ed. de Eduard Schwartz, 1887), *Oreste* 220, l.3: πέλανον. κυρίως πέλανος τὸ λεπτὸν πέμμα ᾧ χρῶνται πρὸς τὰς θυσίας, παρὰ τὸ πεπλατύνθαι. οἱ δέ φασι καὶ πᾶν ἐξ ὑγροῦ πεπηγός. ἔνιοι δὲ παρὰ τὴν παιπάλην· ἐκ γὰρ ταύτης ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γίνεται. ἢ παρὰ τὸ παλῦναι, ὅ ἐστι λευκᾶναι· Ὅμηρος [Hom., *Il.* X 7]·'ἐπάλυνεν ἀρούρας'. λευκὸν γὰρ τὸ πέμμα. [5]οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ πελάζειν καὶ ἱκετεύειν τοὺς θεοὺς δι' αὐτῶν.

108. Cf. Dumézil, 1987, p. 349.

109. Prop., IV 1, 14-25. Según Gailliot, 2009, pp. 267-268, no hay duda de que la intención de la fiesta es una lustración y clasifica las *Compitalia*, en la categoría de "*fêtes de renversement, comme les* Terminalia *ou les* Parilia*, qui mêlent rites de protection et renforcement des liens de sociabilité*". Sobre la noción de *lustratio*, rito de fundación y no de purificación, cf. la puesta a punto de Scheid, 2016.

110. El efecto constituyente de las *Compitalia* es particularmente llamativo en Delos. Como lo muestra Hasenohr 2003, p. 218, esta fiesta reunía originalmente a los *Italici* que venían a comerciar en la isla, pero gradualmente tomó la forma de una ceremonia oficial y monumental de la comunidad italiana.

111. Fraschetti, 1994, p. 219.

112. Cic., *Planc.* 22.

113. Meslin, 1970, p. 49.

que los juegos o los banquetes que se celebraban a plena luz, formaba parte de la *pax deorum*. Los miembros de la familia afirmaban así su individualidad y reclamaban la protección de los Lares, antes de las fiestas comunitarias del día siguiente. Por su forma y función, este sencillo gesto hace pensar en la colocación de los zapatos de la familia en el umbral de la casa o de los calcetines en la chimenea la noche de Navidad. Es igualmente significativo y "*il fournit un matériel comparatif utile pour dégager le sens profond d'institutions récurrentes*".[114]

Por tanto, hay que evitar las generalizaciones apresuradas: las prácticas nocturnas no son intrínsecamente fúnebres o supersticiosas, y mientras duró el Imperio Romano, los sacrificios nocturnos nunca fueron reprimidos o despreciados como tales.[115] Los *sacra diurna* y los *nocturna* no eran dos mundos independientes, sino que podían interactuar de forma compleja, dependiendo de la naturaleza de cada ritual y de su propia historia. El análisis de estas relaciones debería permitir, a la larga, una mejor comprensión de ciertos ritos de la religión pública romana y, por extensión, arrojar luz sobre la compleja relación que los Romanos mantenían con sus dioses.

---

114. Lévi-Strauss, 1952, p. 1584. Los calcetines de lana marcados con el nombre de sus dueños y colgados la noche de Navidad frente al hogar doméstico no son los herederos lejanos de los muñecos de lana manejados durante las *Compitalia,* pero podemos ver "*la permanence d'une fonction*".

115. Las ceremonias nocturnas se prohibieron gradualmente a lo largo del siglo IV d.C. antes de restablecerse regularmente. La prohibición es reportada por primera vez por Magnencio, antes de ser implementada nuevamente por el *Cod. Theod.* 16, 10, 5 (el 23 de noviembre 353): *Idem A. (Constantius II) ad Cerealem P(raefectum) U(rbi). Aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur*. Sin embargo, no son tanto los ritos nocturnos los que se reprimen, sino cierto tipo de práctica que se realiza preferentemente de noche y es perjudicial para el orden público. Como lo indica el *Cod. Theod.* 9, 16, 7 (el 9 de septiembre 364) : *Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur*. Todo ello forma parte de una continuidad legislativa que se remonta a las XII Tablas. Como lo dice Belayche, 2009, p. 207: "*Le paysage religieux païen qui transparait dans les dispositions des lois du Code jusqu'à Théodose I^er^ donne une image somme toute classique de la religion et de la piété romaine*".

IMÁGENES



Fig. 1. Tres pequeñas estatuillas que cuelgan de un altar (Pompeya). Este gran panel pintado se encontraba en la Calle de la Abundancia, en la esquina suroeste de la *Insula* IX, 1. La fotografía fue realizada durante el descubrimiento del fresco en 1911 (Soprintendenza Archeologica di Pompei). Podemos ver en el fresco unos personajes con togas haciendo un sacrificio durante las *Compitalia*. Los muñequitos que cuelgan del altar han sido identificados con *maniae* por V. Spinazzola. El fresco ya no existe. Cf. Van Andringa, 2000, p. 58, n° 14.



Fig. 2. Acuarela de color realizada por V. Spinazzola durante el descubrimiento del fresco (Spinazzola, 1953, Tav. XVIII).

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer : le pouvoir souverain et la vie nue.* Paris: Le Seuil.

Amiri, Bassir (2021). *Religion romaine et esclavage au Haut-Empire. Rome, Latium et Campanie*. Roma: École française de Rome.

Arasse, Daniel (2003). *On n'y voit rien. Descriptions.* Paris: Gallimard.

Augé, Marc (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.

Bailliot, Magali (2010). *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine. Archéologie des rituels et des images*. Paris: Hermann.

Bailliot, Magali (2015). Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire. An Archaeological Survey. *Britannia*, 46, pp. 93-110.

Bassani, Maddalena & Ghedini, Francesca (eds.) (2009). *Religionem significare*. Roma: Quasar.

Becker, Maria (2013). S.v. 'Nacht (Dunkleheit)'. *RealLexikon für Antike und Christentum*, 25. Stuttgart: A. Hiersemann, pp. 565-594.

Belayche, Nicole (ed.) (2001). *Rome, les Césars et la ville aux deux premiers siècles de notre ère*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Belayche, Nicole (2009). *Ritus* et *cultus* ou *superstitio* ? Comment les lois du Code Théodosien (IX & XVI) de Constantin à Théodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles. En Crogiez-Petrequin & Jaillette, 2009, pp. 191-208.

Belayche, Nicole (2019). Aborder "la religion" dans le monde romain aujourd'hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils. *Pallas*, 111, pp. 19-39.

Belayche, Nicole & Estienne, Sylvia (eds.) (2020). *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Borgeaud, Philippe & Fabiano, Doralice (eds.) (2013). *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*. Paris: Droz.

Boschung, Dietrich & Bremmer, Jan N. (eds.) (2015). *The Materiality of Magic.* Paderborn: Fink.

Bourdin, Philippe (ed.) (2005). *Les nuits de la Révolution française*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal.

Brodersen, Kai (ed.) (2001). *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser.* Münster: LIT.

Bronfen, Elisabeth (2008). *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht.* München: Carl Hanser.

Brouwer, Hendrik H.J. (1989). *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*. Leiden: Brill.

Brulé, Pierre (2005). "La cité est la somme des maisons". Un commentaire religieux. *Kernos*, 15, pp. 27-53.

Cabantous, Alain (2005). *Histoire de la nuit (XVII^e^-XVIII^e^ siècles).* Paris: Fayard.

Calabritta, Marianna (2012). Echi del verso 22 dei Captivi di Plauto en Girolama. *Maia*, 64.1, pp. 57-63.

Chabert, Antonin (2019). *Anthropologie du carnaval de Nice. Politiques, professions et esthétiques de la fête*. Tesis, Universidad de Aix-en-Provence.
Charles-Laforge, Marie-Odile (2019). Les cultes privés chez les Romains (III[e] s. avant – III[e] s. après J.-C.). *Pallas*, 111, pp. 171-197.
Chaniotis, Angelos (ed.) (2018). *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*. Vandoeuvres: Fondation Hardt.
Crogiez-Petrequin, Sylvie & Jaillette, Pierre (eds.) (2009). *Traduire le Code théodosien*. Roma: École Française de Rome.
Delatte, Louis (1937). Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain. *Antiquité Classique*, 6.1, pp. 93-117.
Delattre, Simone (2000). *Les douze heures. La nuit à Paris au XIX[e] siècle.* Paris: Albin Michel.
Delattre, Charles (ed.) (2007). *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen-Âge.* Paris: Picard.
Dolansky, Fanny (2011). Celebrating the *Saturnalia*. Religious Ritual and Roman Domestic Life. En Rawson, 2011, pp. 488-503.
Dubourdieu, Annie (2013).Voir les dieux à Rome. En Borgeaud & Fabiano, 2013, pp. 19-34.
Dumézil, Georges (1961). Offrandes et dénombrement aux carrefours (*Quæstiunculæ indo-italicæ*, 8-10). *Latomus*, 20, pp. 262-265.
Dumézil, Georges (1987). *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot.
Dumont, Jean-Christian (1987). *Servus. Rome et l'esclavage sous la République.* Roma: École Française de Rome.
Ehlers, Wilhem (1942). S.v. 'Oscilla'. *Realencyclopädie*, 28.1, Stuttgart: J.B. Metzler, c. 1569-1575.
Ekirch, Roger A. (2005). *At Day's Close. Night in Times Past.* London: Weidenfeld & Nicolson.
Ekroth, Gunnel (2002). *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic periods.* Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
Estienne, Sylvia (2000). *Les dieux dans la Ville. Recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics à Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*. Tesis, Universidad de Panthéon-Sorbonne.
Estienne, Sylvia (2008). Les images "magiques" : des images pour faire peur ? Apulée et la statuette de Mercure : entre religion, magie et philosophie. *La part de l'œil*, 23, pp. 122-129.
Estienne, Sylvia (2010). *Simulacra deorum* versus *ornamenta ædium*. The Status of Divine Images in the Temples of Rome. En Mylonopoulos, 2010, pp. 257-271.
Flambard, Jean-Marie (1977). Clodius, les collèges, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du I[er] siècle. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 89.1, pp. 115-156.
Flambard, Jean-Marc (1981). *Collegia Compitalicia*. Phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine. *Ktèma*, 6, pp. 143-166.
Flower, Harriet I. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*. Princeton: Princeton University Press.

Fraschetti, Augusto (1989). Collèges contre la cité, collèges autour de la famille du prince. En Thélamon, 1989, pp. 57-62.
Fraschetti, Augusto (1994). *Rome et le Prince.* Paris: Belin.
Fröhlich, Thomas (1991). *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur* "*volkstümlichen*" *pompejanischen Malerei*. Mainz: Ph. Von Zabern.
Gailliot, Antoine (2009). Les quartiers investis. Les processions des *Compitalia* à l'époque républicaine et au début du principat. *Hypothèses*, 12.1, pp. 262-272.
Gallopin, Thomas (2020). "Magie", malédictions et pouvoir dans le monde romain de la deuxième guerre punique à la fin des Sévères. En Belayche & Estienne, 2020, pp. 253-276.
Gasparini, Valentino (ed.) (2016). Vestigia. *Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario.* Stuttgart: Franz Steiner.
Gordon, Richard (2015). From Substances to Texts. Three Materialities of Magic in the Roman Period. En Boschung & Bremmer, 2015, pp.160-166.
Gradel, Ittai (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon.
Graf, Fritz (1994). *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris: Les Belles Lettres.
Grenier, Albert (1919). S.v. 'Vicus'. *DAGR,* 5.1, Paris: Hachette, pp. 854-863.
Guittard, Charles (1976). Le problème des limites et subdivisions du jour civil à Rome (Varron, Aulu-Gelle, Macrobe) : *conticinium* (*-cinum*, *-cinnum*) ou *conticuum* (*-ciuum*) ? *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 88.2, pp. 815-842.
Hasenohr, Claire (2003). Les *Compitalia* à Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 127.1, pp. 167-249.
Herring, Edward, Whitehouse, Ruth & John Wilkins (eds.) (1991). *The Archaeology of Power.* London: Accordia Publications.
Kippenberg, Hans G. (1997). Magic in Roman Civil Discourse. Why Rituals Could Be Illegal. En Schäfer & Kippenberg, 1997, pp. 137-163.
Konrad, Christoph F. (ed.) (2004). *Augusto augurio. Rerum humanarum et diuinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*. Stuttgart: Steiner.
Koslofsky, Craig (2011). *Evening's Empire. A History of the Night in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
Latte, Kurt (1960). *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck.
Laurence, Ray (1991). The Urban *Vicus*. The Spatial Organisation of Power in the Roman City. En Herring, Whitehouse & Wilkins, 1991, pp. 145-151.
Le Roy Ladurie, Emmanuel (1979). *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*. Paris: Gallimard.
Lévi-Strauss, Claude (1952). Le Père Noël supplicié. *Les Temps Modernes*, 77, pp. 1572-1590.
Lévy, Jean-Philippe (1952). Les actes d'état civil romains. *Revue historique de droit français et étranger*, 29, pp. 449-450.
Lhommé, Marie-Karine (2014). Les erreurs de Festus ? Verrius Flaccus à l'œuvre. *Eruditio antiqua,* 6, pp. 103-118.

Lissarrague, François (1990). *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. Paris: La Découverte.

Lo Cascio, Elio (1997). Le procedure di "*recensus*" dalla tarda repubblica al tardo antico e il calcolo della popolazione di Roma. En *La Rome impériale. Démographie et logistique*. Roma: École Française de Rome, pp. 3-76.

Marbach, Ernst (1928). S.v. 'Mania 8'. En *Realencyclopädie* XIV/1, Stuttgart: J.B. Metzler, c. 1110.

Melbin, Murray (1978). Night as Frontier. *American Sociological Review*, 43, pp. 3-22.

Meslin, Michel (1970). *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de nouvel an*. Bruxelles: Latomus.

Mueller, Hans-Friedrich (2004a). *Nocturni coetus* in 494 BC. En Konrad, 2004, pp. 77-88.

Mueller, Hans-Friedrich (2004b). La reglamentación nocturna en la antigua Roma. *Noua Tellus*, 22, pp. 123-139.

Mylonopoulos, Joannis (ed.) (2010). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden: Brill.

Pailler, Jean-Marie (1982). Les oscilles retrouvés. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 94, pp. 734-820.

Pailler, Jean-Marie (1988). *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*. Roma: École Française de Rome.

Prescendi, Francesca (2002). Des étiologies pluridimensionnelles. Observations sur les *Fastes* d'Ovide. *Revue de l'Histoire des Religions*, 219.2, pp. 141-159.

Prescendi, Francesca (2006). Mania, En Brill's New Pauly. Consultado el 17 de Octobre 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e720710.

Prescendi, Francesca (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*. Stuttgart: Franz Steiner.

Ramos Crespo, Juan María (1988). "*Pilæ*", "*effigies*" y "*maniæ*" en las *Compitalia* romanas. *Helmántica*, 39, pp. 207-222.

Rawson, Beryl (ed.) (2011). *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Malden: Wiley-Blackwell.

Rives, James (2003). Magic in Roman Law. The Reconstruction of a Crime. *Classical Antiquity*, 22, pp. 313-339.

Rostand, Edmond (1910). *Chanteclerc*. Paris: Fasquelle.

Rüpke, Jörg (2001). Antike Religionen als Kommunikationsysteme. En Brodersen, 2001, pp. 13-30.

Salzman, Michèle Renée (1990). *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.

Schäfer, Peter & Kippenberg, Hans G. (eds.) (1997). *Envisionning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden: Brill.

Scheid, John (1984). *Contraria facere*. Renversements et déplacements dans les rites funéraires. *AION*, 6, pp. 117-139.

Scheid, John (1985a). *Religion et piété à Rome*. Paris: La Découverte.

Scheid, John (1985b). Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 59.1, pp. 41-53.

Scheid, John (1987-1989). La parole des dieux ? L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux. *Opus*, 6-8, pp. 125-136.

Scheid, John (1990). *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Roma: École Française de Rome.

Scheid, John (1992). Myth, Cult, and Reality in Ovid's *Fasti*. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 38, pp. 118-131.

Scheid, John (1994). ATTALVS NONI M(ARCI) S(ERVVS). Un trévire à Aesernia. *Métis*, 9-10, pp. 245-256.

Scheid, John (1998). Les réjouissances des calendes de janvier d'après le sermon Dolbeau 26. Nouvelles lumières sur une fête mal connue. En *Augustin prédicateur (395-411)*. Études augustiniennes, Antiquité, pp. 353-365.

Scheid, John (2001). Honorer le Prince et vénérer les dieux : culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne. En Belayche, 2001, pp. 85-106.

Scheid, John (2011). De l'ambiguïté de la notion de la religion privée. Réflexions sur l'historiographie récente. En Bassani & Ghedini, 2011, pp. 29-39.

Scheid, John (2013a). Religion collective et religion privée. *Dialogues d'histoire ancienne*, 39.2, pp. 19-31.

Scheid, John (2013b). *Les dieux, l'État et l'individu, Réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris: Seuil.

Scheid, John (2016). Le *lustrum* et la *lustratio.* En finir avec la "purification". En Gasparini, 2016, pp. 203-210.

Scheid, John & Svenbro, Jesper (2003). *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain.* Paris: Errance.

Scullard, Howard H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic.* New-York: Cornell University Press.

Smith, Jonathan Z. (1987). *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.

Spinazzola, Vittorio (1953). *Pompei alla luce degli scavi nuovi di Via dell'Abbondanza (anni 1910-1923)*. Roma: La Libreria Dello Stato.

Stek, Tesse D. (2008). A Roman Cult in the Italian Countryside ? The *Compitalia* and the Shrines of the *Lares Compitales*. *BABESCH*, 83, pp. 111-132.

Stek, Tesse D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Tabeling, Ernst (1932). *Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion*. Frankfurt-am-Main: V. Klostermann.

Taisne, Anne-Marie (2008). Magie de l'image chez Apulée. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, pp. 163-189.

Taylor, Rabun (2005). Roman *oscilla*. An assessment. *Res. Anthropology and Aesthetics*, 48, pp. 83-105.

Thélamon, Françoise (ed.) (1989). *Aux sources de la puissance, sociabilité et parenté*. Mont-Saint-Aignan: Publication de l'Université de Rouen et du Havre.

Valette-Cagnac, Emmanuelle (2003). Être enfant à Rome. Le dur apprentissage de la vie civique. *Terrain. Anthropologie et Sciences humaines*, 40, pp. 49-64.

Van Andringa, William (2000). Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéi. *Rivista di Studi Pompeiani*, 9, pp. 47-88.

Van Andringa, William (2009). *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*. Roma: École Française de Rome.

Vernant, Jean-Pierre (1966). Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos. En *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique.* Paris: Maspero.

Versnel, Henrik S. (1993). *Saturnus and the* Saturnalia. *Transition and Reversal in Myth and Ritual.* Leiden: Brill.

Voisin, Jean-Louis (1979). Pendus, crucifiés, *oscilla* dans la Rome païenne. *Latomus*, 38, pp. 422-450.

Wissowa, Georg (1900). S.v. '*Compitalia*'. *Realencyclopädie*, IV.1, Stuttgart: J.B. Metzler, c. 791-792.

Wissowa, Georg (1902). *Religion und Kultus der Römer*. München: Beck.

Wolf, Étienne (2007). L'objet magique chez Apulée. En Delattre, 2007, pp. 95-102.

La politica religiosa di Nerone tra luci e ombre

Nero's Religious Policy between Lights and Shadows

Laura Giovanelli
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
laura.giovanelli@unicatt.it

Riassunto

La dicotomia luce-ombra presente nelle fonti relative al principato neroniano è nettamente a favore dell'elemento solare: se i due episodi della biografia di Nerone ambientati di notte dei quali è possibile proporre una lettura religiosa (partecipazione alle risse notturne e banchetto di Tigellino) possono essere intesi come un tentativo di ricerca di *popularitas* e come manifestazione dell'in-

Abstract

The dichotomy of light-shadow present in the sources related to the Neronian princedom is clearly in favour of the solar element: while the two episodes of Nero's biography set at night which could be interpreted religiously (participation to nocturnal fights and Tigellinus' banquet) can be intended as an attempt to reach for *popularitas* and as an expression of the philhel-

dirizzo filellenico che il figlio di Agrippina avrebbe voluto dare al suo principato, la fulgida luce di Apollo, divinità augustea per eccellenza, viene utilizzata da Nerone come risposta ad alcuni dei momenti più bui del suo regno (matricidio, incendio, congiura di Pisone) e come espediente per enfatizzare il successo politico-militare-culturale (incoronazione di Tiridate, trionfo artistico) avvenuto grazie alla speciale protezione accordatagli da Apollo/Sole.

lenic direction that the son of Agrippina wanted to give to his princedom, Nero employs Apollo's radiant light, the Augustan divinity par excellence, as a response to some of the darkest moments of his reign (matricide, fire, Piso's conspiracy) and as an expedient to highlight the political-military-cultural success (Tiridates' crowning, artistic triumph) which occurred as a result of the peculiar protection that Apollo/Sun granted him.

Parole chiave

Apollo; Augusto; Nerone; politica religiosa

Keywords

Apollo; Augustus; Nero; Religious policy

Fecha de recepción: 08/11/2022

Fecha de aceptación: 23/05/2023

La dicotomia luce-ombra propria di alcune pratiche religiose del mondo antico presente nelle fonti relative al principato neroniano è nettamente a favore dell'elemento solare. Sebbene alcuni eventi chiave del regno di Nerone siano stati realizzati grazie al favore delle tenebre (matricidio, incendio, organizzazione della congiura di Pisone), pochi sono gli episodi della biografia del figlio di Agrippina certamente ambientati di notte e dei quali è possibile proporre una lettura religiosa.

Durante i primi anni di principato il giovane Nerone, travestito da schiavo[1] o indossato un pileo[2] o una parrucca,[3] dopo il calare delle ombre della sera, era solito vagare per le strade della città, per i lupanari e le taverne soprattutto nella zona del ponte Milvio[4] aggredendo i passanti che rientravano a casa dopo i banchetti, tanto che un tale Giulio Montano, membro dell'ordine senatorio che non aveva ancora assunto la carica, assalì l'imperatore che aveva importunato la moglie e fu poi costretto a darsi la morte come se si fosse reso colpevole di aver arrecato offesa al *princeps*.[5] Dopo l'incidente, che costò a Nerone alcuni giorni di isolamento a causa dei lividi, il figlio di Agrippina durante le sue sortite notturne si fece scortare da soldati e gladiatori pronti ad intervenire nel caso in cui gli scontri diventassero troppo violenti. Tacito, Svetonio e Dione danno un resoconto sostanzialmente concorde delle bravate notturne di Nerone, tanto da far pensare ad una fonte comune identificabile forse in Plinio il Vec-

1. Tac., *Ann*. XIII 25, 1.
2. Suet., *Nero* 26, 1.
3. Dio, LXI 9, 2.
4. Tac., *Ann*. XIII 47, 2.
5. Tac., *Ann*. XIII 25, 2; Suet., *Nero* 26, 2; Dio, LXI 9, 3-4.

chio, che, analogamente ai tre autori, colloca questi episodi *initio imperii* accennando alle *nocturnis grassation*es del *princeps* e all'unguento utilizzato per coprire i lividi causati dalle percosse.[6] Nerone non fu certo l'unico a partecipare a episodi di violenza notturna analoghi a quello in esame, episodi che sono stati letti come un rito di passaggio compiuto da molti giovani aristocratici romani:[7] le fonti in nostro possesso li datano, infatti, come si è detto, nei primi anni del principato neroniano e non ne abbiamo più traccia a partire dal 59, anno della *depositio barbae*. Queste bravate notturne sono state anche interpretate come la volontà del giovane *princeps* di prolungare i Saturnali: la notte era il momento in cui Nerone allentava le regole della società venendo meno a ciò che ci si attendeva dal suo ruolo, dalla sua posizione e dal suo rango.[8] Il figlio di Agrippina, partecipando alle risse notturne, potrebbe essersi ispirato al precedente di Antonio. Plutarco,[9] infatti, riferisce a proposito del triumviro un comportamento molto simile a quello tenuto da Nerone durante le giovanili sortite notturne: ad Alessandria Antonio si vestiva da schiavo e importunava i cittadini che restituivano gli insulti anche se molti lo riconoscevano nonostante il travestimento. L'atteggiamento cameratesco di Antonio piaceva al popolo di Alessandria poiché era κωμικός.[10] Nerone, imitando il suo antenato, avrebbe, pertanto, partecipato alle sortite notturne per procurarsi il favore della popolazione di Roma.

Il secondo episodio notturno a cui è forse possibile attribuire un significato religioso è il banchetto di Tigellino. Tacito lo colloca subito dopo la mancata partenza di Nerone verso l'Egitto: secondo la versione ufficiale proposta dall'annalista il *princeps* avrebbe rinunciato al programmato viaggio nella terra dei faraoni a causa di uno scrupolo religioso e dell'*amor* nutrito dall'imperatore per il popolo romano.[11] Nerone, per far credere ai cittadini che nessun luogo gli era tanto gra-

---

6. Plin., *N.H.* XIII 126.

7. Questi episodi di violenza notturna avvennero probabilmente con l'assenso della madre e dei due celebri tutori e a loro si dovette l'iniziativa di far accompagnare il giovane principe da guardie del corpo per salvaguardare l'incolumità di Nerone. Uno degli scopi di queste sortite notturne poteva essere riconosciuto in "*commendable indicators of the daring and physical fitness expected in future military leaders*" (Drinkwater, 2018, pp. 296-297). Cfr. anche Salles, 2019, pp. 82-83.

8. Champlin, 2008, pp. 195-198.

9. Plut., *Ant*. 29, 2.

10. Sulla *popularitas* di Antonio a Roma e soprattutto ad Alessandria cf. Scuderi, 1984, pp. 66-67 che, commentando il passo plutarcheo, sottolinea che "da questa notazione trapela che il perder tempo in divertimenti, tanto biasimato dagli storici e dalla propaganda antiantoniana, serviva talora a procurare il favore della popolazione". Sulla figura del triumviro come modello per Nerone cf. Champlin, 2008, pp. 221-228.

11. Tac., *Ann*. XV 36; Suet., *Nero* 19. Il viaggio che avrebbe dovuto condurre il discendente di Antonio e di Germanico in Egitto non fu certamente improvvisato, ma dovette avere carattere ufficiale come

dito quanto Roma, organizzò pubblici banchetti *tota urbe domo uti*.[12] Il convito più celebre fu quello organizzato da Tigellino *in stagno Agrippae*.[13] Tacito indugia sulla descrizione della magnificenza delle decorazioni in oro e avorio delle imbarcazioni e degli uccelli, animali e pesci provenienti dai più remoti territori dell'impero e sulla licenziosità dei partecipanti; il culmine del simposio sarebbe stato raggiunto *postquam tenebrae incedebant*,[14] quando i boschi intorno e le case circostanti avrebbero risuonato di canti e scintillato di luci.

Anche Svetonio inserisce i banchetti tra gli eccessi neroniani: secondo il biografo i conviti si protraevano *a medio die ad mediam noctem*;[15] in occasione di una cena in cui furono distribuite *mitellae* furono spesi quattro milioni di sesterzi e il costo dell'organizzazione di un altro banchetto con corone di rose fu ancora superiore. È probabile che la pericope, considerate le analogie con le versioni tacitiana e dionea[16] (l'ubicazione del banchetto, la compresenza di prostitute e matrone attestata dai due storici solo per questo avvenimento), sia da riferirsi al solo banchetto organizzato da Tigellino[17] o al massimo ad un secondo simposio[18] e che il biografo abbia generalizzato e moltiplicato le occasioni conviviali a cui Nerone avrebbe preso parte per creare un'immagine più dissoluta dell'imperatore. Il passo

---

dimostra la costruzione delle terme ad Alessandria avvenuta proprio in occasione del viaggio del principe (Suet., *Nero* 35, 5; Dio, LXIII 18, 1). Appare allora rilevante che l'imperatore abbia rinunciato alla visita *ipso profectionis die* (Suet., *Nero* 19, 1) dopo aver onorato gli dei tradizionali di Roma e che, se è vero che Nerone desiderava spostare il baricentro dell'impero in Oriente e sul modello di Caligola aveva intenzione di trasferire la corte ad Alessandria, la giustificazione ufficiale che venne data fu il timore divino e quell'*amor* che lui nutriva per il popolo romano: tra tutte le divinità un segno, secondo la propaganda imperiale, venne dato da Vesta, garante dell'*aeternitas* dell'Urbe. Una moneta che riporta l'immagine del tempio di Vesta è da datare tra il 63 e il 66 e potrebbe riferirsi proprio alla volontà da parte di Nerone di dare ascolto al presagio offerto dalla dea e registrato anche dalla storiografia latina. Cf. Griffin, 1984, pp. 121-122; de Filippis Cappai, 2011, pp. 317-318. Leggermente diverso è il racconto di Dione (LXII 22, 4) che non presenta l'episodio del prodigio di Vesta, ma riconosce la causa della mancata partenza di Nerone per l'Oriente a capo della spedizione contro i Parti dopo la sconfitta subita a Randeia in un incidente occorso durante la celebrazione di un sacrificio.

12. Tac., *Ann*. XV 37, 1.

13. Tac., *Ann*. XV 37, 2.

14. Tac., *Ann.* XV 37, 3.

15. Suet., *Nero* 27, 2.

16. Dio, LXI 20, 5 riferisce di un banchetto pubblico su chiatte galleggianti sul bacino artificiale che Augusto aveva fatto realizzare in occasione della Naumachia del 2 a.C. Il convito neroniano è da datare al 59 ed è da mettere in relazione con l'istituzione dei *Neronia*: dopo essersi esibito in teatro, Nerone prese parte al banchetto e a mezzanotte discese verso il Tevere attraverso un canale.

17. Ramondetti, 2008, p. 1135, n. 7.

18. Higgins, 1985, p. 118.

svetoniano presenta, tuttavia, due indizi che hanno indotto alcuni studiosi a conferire un significato religioso ai conviti:[19]

- l'hapax *mitellita* da intendersi come aggettivo derivato dal sostantivo *mitella*, diminutivo di *mitra*, indica fasce indossate dalle donne;[20] se esse erano portate dagli uomini erano interpretate come segno di effemminatezza. A questo riguardo un passo della seconda satira di Giovenale,[21] che parla di *longa redimicula* (indumenti analoghi alle *mitellae*) a proposito dei vestiti indossati da una compagnia segreta di omosessuali durante le celebrazioni della festa della Bona Dea solitamente riservata ad una partecipazione femminile, sembra suggerire un'interpretazione del brano del biografo: la testimoniata disponibilità dimostrata da Nerone a vestirsi con abiti da donna[22] unita alla specificità dell'aggettivo utilizzato da Svetonio potrebbero far pensare che la *cena mitellita* sia stata una parodia dei riti della Bona Dea;
- l'attributo *rosaria* è probabilmente da mettere in relazione con la celebrazione molto partecipata dei *Floralia*, tradizionali feste romane in onore di Flora e del risveglio primaverile della natura: di qui la licenza cui si abbandonavano i presenti e la partecipazione delle cortigiane che prendevano parte anche a cacce di animali domestici, simulazioni di corse e di combattimenti.[23]

I due episodi presentati della vita notturna di Nerone appaiono come due eventi ben circoscrivibili all'interno del principato del figlio di Agrippina: la partecipazione del giovane *princeps* a risse notturne è, infatti, databile, come già si è detto, non oltre il 59; più difficile è assegnare una data certa ai due banchetti (uno dei quali organizzato da Tigellino probabilmente nel 64), occasioni conviviali che, a differenza di quanto le fonti vorrebbero far credere, rimangono comunque un'eccezione.[24] La descrizione

19. Higgins, 1985, pp. 116-118.
20. ThLL VIII 1144; Ramondetti, 2008, p. 1136, n. 9.
21. Juv., II 83-87.
22. Tac., *Ann*. XV 37, 4.
23. Sui *Ludi Florae* cf. Vaccai, 1986, pp. 82-86. Sulla somiglianza tra la descrizione tacitiana del banchetto di Tigellino e i *Floralia* cf. Allen, 1962, pp. 99-104.
24. *Contra* Champlin, 2008, pp. 198-206 che, richiamando Tac., *Ann*. XV 37, 1 secondo cui molte sarebbero state le prodigalità di Nerone e il banchetto di Tigellino sarebbe stato raccontato solo come esempio, ritiene che "i pubblici banchetti erano una consuetudine di Nerone, non un semplice gesto popolare occasionale, ed egli amava pranzare in giro per la città". Scopo di questi banchetti, caratterizzati da un rovesciamento dei ruoli sociali, sarebbe stato quello di far conoscere anche al popolo di Roma gli svaghi e gli eccessi dell'aristocrazia durante i soggiorni a Baia.

dei due episodi presente nelle fonti in nostro possesso sembra porre l'accento su due aspetti in particolare: la ricerca della *popularitas* da parte del figlio di Agrippina[25] e il gusto tipicamente neroniano per la spettacolarizzazione di giochi e feste religiose, eco della sua predilezione filellenica. Se è corretta l'assegnazione all'anno 64 del banchetto organizzato da Tigellino, esso avvenne nello stesso anno della prima esibizione pubblica di Nerone come citaredo a Napoli, città di cultura greca:[26] il convito protrattosi fino a tarda notte non è quindi da intendere solamente come un'esibizione di lusso e stravaganza da parte della corte neroniana[27] come gli storici antichi (consapevolmente) riportano, ma come l'occasione per Nerone di mostrare l'indirizzo che, una volta liberatosi del controllo della madre, di Seneca e di Burro e relegato in secondo piano il senato, avrebbe voluto dare al suo principato:[28] un imperatore amante della cultura e della civiltà greche e che intendeva trasformare la società romana e riplasmarla secondo valori ellenistici, interessato a promuovere le arti e i momenti ludici e attento alle manifestazioni popolari.[29]

Sebbene le fonti registrino concordi la predilezione di Nerone per Apollo per l'intera durata del suo principato e i testi letterari, i rinvenimenti archeologici e i coni monetali sembrino suggerire un'associazione del *princeps* con il dio, è da ascrivere ad alcuni momenti chiave del suo regno la valorizzazione del dio e dei suoi aspetti solari.

Il primo richiamo di Nerone ad Apollo di cui abbiamo attestazione è databile all'anno 59, l'anno del matricidio. Come è noto, il *princeps*, desideroso di liberarsi dall'oppressivo controllo di Agrippina,[30] colse l'occasione offerta dalla celebrazione delle feste in onore di Minerva e ospitò la madre a Baia per simulare un tentativo di riconciliazione ma con la ferma intenzione di ucciderla.[31] L'ingegnoso piano per l'esecuzione fu ideato dal liberto Aniceto, capo della flotta di stanza a Miseno e precettore del giovane principe ma inviso ad Agrippina: Nerone avrebbe dovuto invitare la madre ad un banchetto, poiché, come scrive Tacito, era necessario attendere la notte per celare il crimine; al termine del convito Agrippina sarebbe salita su un'imbarcazione modificata per inscenare un naufragio. Tuttavia la figlia di Germanico

25. Galimberti, 2021, pp. 274-275. Sull'attenzione di Nerone per i ceti inferiori cf. Pani, 1991, pp. 250-251.

26. Tac., *Ann.* XV 33; Suet., *Nero* 20, 1-3. Dio, LXII 15, 1 data al 64 un'esibizione pubblica di Nerone con i cocchi ma non fornisce il luogo e le circostanze dell'evento. Sulla cronologia dell'esibizione cf. Bergmann, 1998, p. 188; Power, 2010, pp. 90-93.

27. Sui valori della corte neroniana cf. Pani, 1991, pp. 248-249.

28. Drinkwater, 2018, pp. 307-310.

29. Pani, 1991, pp. 246-247; Power, 2010, pp. 96, 101-103 e 148-150; Zecchini, 2018, p. 104.

30. Salles, 2019, pp. 126-129.

31. Sul racconto del matricidio cf. Tac., *Ann.* XIV 3-8; Suet., *Nero* 34, 1-4; Dio, LXI 12-14.

sopravvisse all'incidente e in quella notte perse la vita Acerronia, l'amica che era al fianco di Agrippina. Nerone, su consiglio di Seneca, inviò lo stesso Aniceto ad uccidere la madre con un pugnale presso la villa di Anzio nel timore di una sua possibile vendetta. *Sed a Caesare perfecto demum scelere magnitudo eius intellecta est*.[32] Il *princeps*, in particolare, la notte era preda dell'angoscia e a nulla valse il ricorso alla divinazione, alla magia nera e alla negromanzia per placare le inquietudini e il senso di colpa.[33] Pertanto Nerone restò per un certo tempo in Campania, preoccupato di tornare a Roma, incerto se lo avessero ancora atteso *obsequium senatus* e *studia plebis*.[34] La decisione, infatti, di eliminare la madre fu una svolta dal punto di vista politico perché spezzò il consenso dinastico che si era creato intorno alla sua figura.[35] Nerone cercò di recuperare l'approvazione del popolo e di sanare la rottura dinastica con il richiamo ad Apollo, divinità augustea per eccellenza. Non è un caso forse che la prima esibizione del *princeps* nel circo in veste di auriga sia da datare proprio al 59, subito dopo il suo rientro nell'Urbe dopo il matricidio.[36] Tacito[37] riporta la giustificazione ad un tempo storica e religiosa che Nerone utilizzò per razionalizzare il suo desiderio di cantare e di partecipare alle corse con i carri, una volontà insolita per un imperatore:[38] re e grandi condottieri del passato avevano preso parte alle gare di corsa con i cavalli, eventi celebrati dai poeti e occasioni per onorare gli dei; i canti

---

32. Tac., *Ann*. XIV 10, 1.

33. Suet., *Nero* 34, 4 riporta che Nerone, incapace di sopportare il rimorso del delitto confessò di essere perseguitato dal fantasma della madre e dalle Furie e che addirittura *et facto per Magos sacro evocare Manes et exorare temptavit*. L'interesse del *princeps* nei confronti della magia nera è attestato anche da Plin., *N.H.* XXX 14-15 che sottolinea come la *libido* del figlio di Agrippina per la magia fosse importante quanto quella per la cetra e il canto tragico; in seguito l'imperatore, tuttavia, avrebbe preso le distanze da queste pratiche dopo essersi reso conto che nient'altro esse erano se non *vana falsaque*. Sull'interesse di Nerone per la magia cf. Rochette, 2003, pp. 838-843; Degl'Innocenti Pierini, 2007, pp. 152-155. Sulla creazione letteraria del figlio di Agrippina tormentato dalle Erinni e il confronto con altri *loci paralleli* cf. Degl'Innocenti Pierini, 2007, pp. 142-145.

34. Tac., *Ann*. XIV 13, 1.

35. Galimberti, 2014, pp. 225-226. Il ribelle Giulio Vindice nei suoi editti criticò Nerone come cattivo citaredo e lo chiamò Enobarbo, indignato poiché il *princeps* aveva assunto i sacri nomi di Καίσαρ, αὐτοκράτορ e Αὔγουστος; Nerone accolse con fastidio questa provocazione: gli veniva, infatti, ribadita la sua estraneità alla dinastia come se detenesse un titolo illegittimo, dal momento che aveva reciso i legami con Augusto e con Claudio dopo le uccisioni di Agrippina e di Ottavia (Suet., *Nero* 41, 1; Dio, LXIII 22, 5-6). Sull'estraneità di Nerone alla *gens* giulio-claudia dopo il 59 e soprattutto dopo il 62 cf. Sordi, 2002, pp. 66-67.

36. Costabile, 2016, p. 177.

37. Tac., *Ann*. XIV 14, 1.

38. Bergmann, 2013, pp. 342-343. Bradley, 1978, p. 121 ritiene che "*it was not so much the activities of Nero in themselves which were morally reprehensible but the degree to which Nero practiced them*".

erano invece sacri ad Apollo, divinità venerata non solo nelle città greche, ma presente in veste di citaredo anche nei templi dell'Urbe. Nel 59, dunque, il figlio di Agrippina si presentò per la prima volta sulla scena in abito da citaredo,[39] acclamato non solo dal popolo ma anche dagli *Augustiani*, un corpo speciale di ispirazione greca di circa cinquemila giovani inizialmente appartenenti all'*ordo* equestre e in un secondo momento provenienti anche *e plebe* con il ruolo di dare inizio agli applausi.[40] Dai testi letterari possiamo desumere che a partire dalla seconda metà del 59 abbia avuto inizio l'equiparazione del *princeps* con Apollo, dal momento che non possediamo testimonianze di allusioni al dio anteriori al 60.[41]

Nelle narrazioni di Tacito, Svetonio e Dione i riferimenti ad Apollo e in particolare agli aspetti solari del dio sono più frequenti a partire dal 64. Se ne può desumere che Nerone elaborò per gradi la sua teologia solare, proponendola esplicitamente a Roma solo negli ultimi quattro anni di vita. Se una svolta, infatti, può essere riconosciuta nel 59, anno in cui, come si è detto, l'imperatore si esibì per la prima volta richiamandosi ad Apollo senza menzionare il Sole e gli *Augustiani* lo esaltarono come Apollo, ma senza fare mai cenno alle sue abilità di auriga e ancora tra il 62 e il 64 vennero coniati assi nella zecca di Roma che ritraevano Apollo nelle sue vesti tipiche di citaredo che incede al suono della musica reggendo una grande cetra,[42] è possibile ipotizzare che, sulla base delle testimonianze in nostro possesso,

39. Come chiarisce Tac., *Ann.* XV 33 le prime esibizioni di Nerone come citaredo e conduttore dei cocchi sono da datare a partire dal 59; tuttavia, questi spettacoli erano stati tenuti in occasione degli *Iuvenales* e avevano avuto luogo nel *Palatium* o presso gli *horti Neronis*, i giardini del principe sulla riva destra del Tevere, sede di un teatro privato con un pubblico formato da gente comune ma non numeroso. Di qui il carattere semiufficiale delle esibizioni neroniane fino al 64. Cf. Bergmann, 1998, p. 187; Ramondetti, 2008, p. 1096, n. 3.

40. Sugli *Augustiani* cf. Tac., *Ann.* XIV 15, 5; Suet., *Nero* 20, 3; 25, 1; Dio, LXI 20, 3-5. Sul possibile significato politico di questa associazione creata da Nerone come nuovo *ordo* composito pensato come contraltare alla tradizionale *iuventus* con l'obiettivo di accompagnarlo e applaudirlo durante le sue esibizioni e di promuovere un culto privato che accostasse il *princeps* ad Apollo cf. Gatti, 1976-1977, pp. 106-121.

41. Assimilazioni di Nerone con il Sole sono state datate alla prima fase del regno neroniano: i pannelli del *Sebasteion* di Afrodisia e la statua di Tralleis raffigurano il *princeps* con una lorica a tema astrale, testimonianza della sua volontà di presentarsi come *Sol Invictus*. Queste testimonianze sono tuttavia da ricondurre alla tradizione orientale della rappresentazione loricata della divinità solare e sono a quest'altezza di tempo limitate all'ambito microasiatico e probabilmente da inserire nel contesto celebrativo della vittoria militare ottenuta in Armenia onorata prima in Oriente e magnificata a Roma solo nel 63. Cf. Bergmann, 1998, pp. 154-157; Cadario, 2004, pp. 184-187.

42. Sul dibattito sull'identificazione del soggetto ritratto che la piccolezza dell'immagine monetale non consente di stabilire con certezza se si tratti di Nerone o del dio della musica cf. Perassi, 2002, pp. 48-51.

l'associazione di Nerone con il Sole, vale a dire la valorizzazione dell'aspetto solare di Apollo, iniziò a partire dal 64.[43]

È stato riconosciuto un implicito richiamo ad Apollo-*Sol* nel tragicamente noto evento dell'incendio sviluppatosi nel luglio del 64. Come è risaputo, Nerone, per allontanare da sé le accuse di un suo coinvolgimento nel tragico evento, scelse come capro espiatorio i cristiani, invisi *odio humani generis*.[44] Tacito riporta la descrizione delle pene che vennero loro inflitte: *Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent aut crucibus adfixi aut flammandi atque, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur.* Champlin[45] ha voluto leggere nelle tre forme di esecuzione (*damnatio ad bestias*, crocifissione, morte sul rogo) riferimenti al dio prediletto dall'imperatore. Considerato il tema in analisi, ricordo solo l'interpretazione data alla morte sul rogo e quella relativa alla *damnatio ad bestias*. Tra i templi danneggiati dall'incendio ci sarebbe stato anche quello dedicato sul Palatino a Diana/Luna Noctiluca, sacrario probabilmente illuminato di notte;[46] i cristiani, accusati di aver appiccato l'incendio, sarebbero stati arsi per illuminare la notte, resa oscura a causa dell'oltraggio inflitto al tempio. La ricordata lettera di Clemente ai Corinzi, secondo la quale le donne cristiane avevano subito la persecuzione al tempo di Nerone e avevano testimoniato la loro fede con la stessa tenacia delle Danaidi e di Dirce, aiuterebbe a spiegare la scelta della *damnatio ad bestias* come punizione inflitta ai seguaci di Cristo, visto che anche il tempio di Apollo sul Palatino subì pesanti rovine e che gli scavi hanno testimoniato la presenza nel porticato antistante l'area sacra di statue raffiguranti le Danaidi poste per volontà di Augusto. Le pene, quindi, inflitte ai cristiani avrebbero dovuto richiamare il loro presunto attacco ai templi di Apollo/Sole e di sua sorella Diana/Luna.[47] Nerone era presente alle esecuzioni con le vesti di auriga: rifacendosi alla simbologia circense, il *princeps* avrebbe garantito a Roma una nuova alba dopo la notte della tragedia.

Non è forse un caso se dalle ceneri dell'Urbe prese corpo il desiderio dell'ultimo giulio-claudio di realizzare una statua colossale con le sembianze del Sole.

---

43. Champlin, 2008, pp. 153-156.

44. Tac., *Ann*. XV 44, 4. Per un commento al passo di Tacito cf. Pollini, 2017, pp. 230-236; Champlin, 2023, 165-199.

45. Champlin, 2008, pp. 156-162.

46. Varro, *Ling.* V 68 illustra così l'origine dell'epiteto attribuito alla Luna: *Luna, vel quod sola luce noctu. Itaque ea dicta Noctiluca in Palatio: nam ibi noctu lucet templum.* Sul tempio cf. Marcattili, 2009, pp. 77 e 80.

47. Sulla cerimonia espiatoria di cui furono tragici protagonisti i cristiani volta a ristabilire la *pax deorum* e trasformata da Nerone in uno spettacolo cf. anche Salles, 2019, pp. 176-178.

Sebbene non ci sia chiarezza sull'identità del monumento bronzeo,[48] è possibile ritenere che Zenodoro avesse ideato un'immagine del Sole con gli attributi di un imperatore: se la corona radiata e il globo erano simboli tradizionali romani, il timone era un simbolo estraneo all'iconografia del Sole; unito al globo, emblema del dominio terreno, esso poteva diventare attributo della divinità solare protettrice dell'imperatore e della città di Roma.[49]

Anche per l'anno successivo all'incendio è registrato un richiamo al Sole. A seguito della scoperta della congiura di Pisone, furono, infatti, dedicate offerte votive e di ringraziamento agli dei e un particolare onore fu tributato al Sole: nel suo antico tempio presso il Circo Massimo era stata organizzata la *occulta coniuratio* e grazie al dio essa era stata rivelata.[50] L'eccezionale omaggio conferito al Sole è forse da mettere in relazione con la ricostruzione dell'*aedes* all'interno del Circo Massimo, edificio definito da Tertulliano *Soli principaliter consecratur*,[51] ed è chiaramente da intendere come indizio della volontà di Nerone di enfatizzare il suo rapporto con il dio.[52] La scoperta della congiura di Pisone venne celebrata anche con l'aumento del numero di *missus* in occasione della festività dedicata a Cerere: i *Cerialia*, feste agrarie che intendevano propiziare la fertilità della terra e degli animali, all'interno del sistema culturale e simbolico del Circo Massimo celebravano la *continuitas imperii* e l'*aeternitas*, garantite al *princeps* scampato alla cospirazione.[53]

Il 66 fu l'anno in cui si celebrò l'evento più importante della politica estera di Nerone, l'accordo con i Parti siglato con l'incoronazione del re d'Armenia Tiridate. Il grandioso evento, ricordato come *dies aureus*, rivela la propensione neroniana per l'estetismo e la teatralizzazione. L'accoglienza del principe arsacide e del suo numeroso seguito ebbe luogo a Napoli,[54] ma a Roma si svolse la mirabile cerimonia che stupì per

48. Smith, 2000, pp. 536-538; Cadario, 2011, p. 186. Lega, 1989-1990, pp. 348-353 ritiene che il Colosso dovesse rappresentare Nerone nelle sembianze del Sole. Bergmann, 2013, pp. 349-351, sebbene riconosca che le fonti non lo dicano espressamente, crede molto probabile che il monumento raffigurasse Nerone come il dio solare.

49. Albertson, 2001, p. 111. Sul Colosso cf. anche Bergmann, 1993, pp. 7-17; 1998, p. 190; Drinkwater, 2018, pp. 274-276.

50. Tac., *Ann*. XV 74, 1.

51. Tert., *Spect*. VIII 1-2.

52. Griffin, 1984, p. 218 propone di mettere in relazione un conio che ritrae Nerone che indossa la corona radiata e che stringe con la mano destra un ramo di alloro e con la sinistra regge un globo niceforo con lo sventato complotto. *Contra* Bergmann, 1998, pp. 176-185; Bergmann, 2013, pp. 347-349 ritiene che il conio sia da riferirsi alla vittoria sui Parti.

53. Marcattili, 2009, pp. 74, 83-108 e 219; Arena, 2015, p. 174.

54. Dio, LXIII 2, 3.

lo sfarzo e la ricchezza di decorazioni. Il cuore dello spettacolo fu il foro, dove confluirono i cittadini vestiti di bianco e con corone di alloro e i soldati che splendevano nelle loro armature da parata grazie ai riverberi del sole.[55] All'alba Nerone nella sua veste trionfale salì sui rostri e qui venne venerato da Tiridate come se fosse Mitra.[56] Il *princeps* pose poi il diadema sul capo del re armeno. La cerimonia si concluse nel teatro di Pompeo: l'intero edificio e il palco vennero ricoperti d'oro così come d'oro erano anche tutte le strutture mobili che vi venivano introdotte.[57] Per proteggere gli spettatori erano stati disposti tendoni color porpora e al centro di essi era stata ricamata un'immagine di Nerone alla guida della quadriga solare circondato da stelle d'oro splendenti.[58] La solenne manifestazione, commistione di due differenti cerimonie (trionfo su un nemico sconfitto e ricevimento di un re sottomesso con successiva incoronazione) con elementi rituali romani e partici, venne dunque elaborata dal *princeps* per sottolineare il trionfo sui Parti, il grande nemico orientale,[59] e per ribadire il suo accostamento con il Sole il cui corso aveva scandito i momenti salienti della cerimonia durata un intero giorno: il rito venne avviato da Nerone alle prime ore della giornata, il *princeps* venne poi venerato come Mitra (divinità solare orientale), la sua immagine protesse il pubblico nel teatro dorato dalla luce abbagliante e infine lo stesso imperatore si esibì come auriga imitando il moto del Sole, cocchiere per eccellenza. Il *dies aureus* era stato pertanto pensato per enfatizzare il successo politico e militare realizzato grazie alla protezione e al favore di Apollo-*Sol*.[60]

55. Dio, LXIII 4, 2. Suet., *Nero* 13, 1 rivela che il giorno dell'incoronazione era stato fissato con un editto, ma la cerimonia venne rimandata *propter nubilem*.

56. Suet., *Nero* 13, 2; Dio, LXIII 5, 2. Vale la pena sottolineare che l'imperatore venne adorato da Tiridate come se fosse il Sole, visto che Mitra era così strettamente associato al Sole da venir identificato con esso; cf. Strabo, XV 3, 13; Champlin, 2008, p. 293. Secondo Plin., *N.H.* XXX 6, Tiridate avrebbe ammesso Nerone a *magicae cenae*, che nei misteri di Mitra originari dell'Asia Minore erano la cerimonia essenziale della liturgia segreta. Sull'iniziazione di Nerone cf. Cumont, 1933, pp. 148-154 che vede nell'incoronazione di Mitra da parte del Sole il modello dell'incoronazione di Tiridate avvenuta per mano di Nerone; Pani, 1972, pp. 245-251; Cizek, 1984, pp. 130-131 e 315-316.

57. Plin., *N.H.* XXXIII 54.

58. Dio, LXIII 6, 1-2. Un'allusione alla celebrazione del successo partico è stata riconosciuta nella decorazione della lorica della statua di Nerone rinvenuta a *Caere*: sulla corazza sono rappresentati nella parte superiore la quadriga del Sole e nella parte inferiore due Grifi affrontati ai quali due Arimaspi barbati e vestiti all'orientale offrono da bere in un vaso da libagione. Viene in questo modo simbolicamente replicata la *proskynesis* con cui Tiridate aveva accettato il diadema di Nerone. Nel Sole alla guida del cocchio è stato riconosciuto un ritratto di Nerone; cf. Cadario, 2004, pp. 188-194; 2011, pp. 176-177.

59. Arena, 2015, pp. 166-169.

60. Cadario, 2011, pp. 176-177; Arena, 2015, pp. 169-171; Salles, 2019, p. 203.

L'esempio più emblematico dell'assimilazione neroniana con Apollo-Sole fu il suo trionfo artistico celebrato nel dicembre del 67 in occasione del rientro a Roma a seguito del viaggio in Grecia. Qui l'imperatore aveva preso parte a tutte le gare dei sei festival greci vincendo ogni competizione. Se per ogni *imperator* la meta della processione trionfale era il tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, per Nerone questo rappresentò solo una tappa, dal momento che il culmine della cerimonia avvenne presso il tempio di Apollo sul Palatino dove molto probabilmente il *princeps* fece un sacrificio in onore del dio:[61] il figlio di Agrippina volle in questo modo sottolineare, anche da un punto di vista topografico, la sua frequente associazione con il dio protettore delle arti,[62] la cui statua in veste da citaredo si trovava nella cella del tempio. L'evento solenne a cui il *princeps* diede vita, che proponeva la fusione di due parate vittoriose (il trionfo dell'*imperator* romano e la processione del περιοδονίκης greco), doveva essere inteso come occasione per celebrare le virtù e le imprese artistiche di Nerone.[63] Al termine della processione l'imperatore fece annunciare le corse con i cavalli e fece portare nel Circo Massimo le milleottocento corone da lui vinte in Grecia e le collocò intorno all'obelisco egizio, *spina* centrale della pista, e poi si esibì come auriga.[64] L'obelisco, innalzato dai faraoni della XIX dinastia Sethos I e Ramsete II ad Eliopoli, venne collocato nel 10 a.C. nel Circo Massimo per volontà di Augusto. Il vincitore di Azio collocò un'iscrizione[65] alla base del monumento grazie alla quale intese immortalare la conquista dell'Egitto e dedicare lo stesso al Sole.[66] Si comprende, quindi, il desiderio di Nerone che, dopo aver omaggiato la sua divinità prediletta, nelle vesti di auriga cercasse davanti al popolo romano un'equiparazione con il Sole.[67]

---

61. Suet., *Nero* 25, 1-2; Dio, LXIII 19, 4.

62. Miller, 2000, p. 410.

63. Miller, 2000, p. 417; Malitz, 2003, pp. 98-100; Salles, 2019, p. 214.

64. Dio, LXIII 21, 1-2. Secondo Suet., *Nero* 25, 2, invece, le corone vinte vennero poste nelle stanze del palazzo dell'imperatore attorno ai letti insieme alle statue che lo raffiguravano in abito da citaredo. Svetonio nello stesso passo descrive la veste indossata da Nerone in occasione del suo rientro trionfale nell'Urbe: la clamide era color porpora cosparsa di stelle d'oro.

65. *CIL* VI 701.

66. Sulla dedica di Augusto al *Sol indiges*, antica divinità solare romana cf. Halsberghe, 1972, pp. 29-33; Vespignani, 2001, pp. 56-57; Marcattili, 2009, pp. 60-61 e 211-215.

67. Sull'antica connessione tra il culto del Sole e il Circo e sulla storia del tempio dedicato al Sole presso il Circo Massimo cf. Humphrey, 1986, pp. 91-95. L'autore ipotizza che il tempio sia stato inglobato nel Circo a seguito della ricostruzione traianea, ma che potrebbe essere stato proprio Nerone il primo a costruire o iniziare ad edificare il tempio entro i limiti del Circo. Sulla simbologia circense legata al Sole cf. Roullet, 1972, p. 43; Vespignani, 2001, pp. 65-67 e 78-79; Marcattili 2009, pp. 37-75; Arena, 2010, pp. 192-199.

È possibile che Nerone, valorizzando la figura di Apollo unitamente agli aspetti solari del dio, intendesse perseguire una consapevole *imitatio Augusti*. Nel discorso che pronunciò nel 54 in senato il giovane principe *ex Augusti praescripto imperatorum se professus*.[68] A questo intento Nerone rimase fedele esaltando la divinità che Augusto aveva prescelto. L'operazione sincretistica culturale e cultuale promossa dal fondatore dell'impero volta a favorire la simbiosi Apollo-*Sol indiges*, già presente nella tradizione religiosa romana, con le caratteristiche del greco *Helios* venne ripresa e accentuata da Nerone. Se, infatti, Augusto sin da giovane fu interessato alla conoscenza delle teorie ellenico-orientali legate al culto del Sole,[69] se grazie alla sua *auctoritas* e alle sue potenzialità poteva essere paragonabile ad Apollo e queste stesse virtù erano tradotte nella realtà con quelle di *Helios*,[70] se in almeno un'emissione monetale possiamo riconoscere una voluta ambiguità che non permette di stabilire con certezza se la testa con corona radiata effigiata sul denario sia il Sole oppure il *princeps*,[71] le preoccupazioni tradizionalistiche augustee si limitarono a suggerire allusioni, a proporre un'identificazione di Augusto con la divinità solare che il formale rispetto del *mos maiorum* non osava dichiarare esplicitamente.[72] Nerone rimase a lungo nel solco del modello del suo divino antenato per distaccarsene solo negli ultimi anni. Durante i *Neronia* del 60 il figlio di Agrippina collocò la corona che i giudici gli avevano assegnato presso la statua di Augusto in veste da citaredo posta nella biblioteca del tempio di Apollo Palatino. Nerone, inoltre, guidò durante il suo trionfo artistico il carro che Ottaviano aveva utilizzato per celebrare le sue vittorie nel 29 a.C. e, acclamato come Augusto dal popolo, terminò la processione, come già è stato detto, non come era consuetudine presso il tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, ma procedette prima fino al tempio augusteo di Apollo sul Palatino e poi nel Circo Massimo dove era stato eretto l'obelisco del Sole: rendendo omaggio ad Apollo e al Sole, Nerone rendeva onore anche al primo *princeps*.[73] La ricostruzione dell'*aedes* dedicata al Sole all'interno del Circo Massimo voleva certamente enfatizzare il rapporto di Nerone con il dio ma al contempo poneva il *princeps* in continuità con la ridefinizione del culto solare nel Circo Massimo operata da Augusto tramite l'ere-

68. Suet., *Nero* 10, 1.
69. Cogrossi, 1978, p. 151.
70. Suet., *Aug.* 79, 2.
71. Cogrossi, 1978, pp. 152-153. In altre coniazioni Ottaviano appare con la lunga capigliatura che lo assimila ad Apollo; cf. Marcone, 2015, p. 145. Sulla coincidenza dell'immagine di Augusto con quella di altre divinità in alcune coniazioni cf. anche Zanker, 2015, pp. 61-62.
72. Cogrossi, 1978, p. 153; Cresci Marrone, 2002, pp. 29-30.
73. Champlin, 2008, p. 185.

zione dell'obelisco egizio sulla spina.[74] Tuttavia, sebbene il figlio di Agrippina non dimenticò di visitare l'Apollo aziaco durante il viaggio che lo avrebbe portato in Grecia,[75] al termine del suo principato si liberò degli incombenti precedenti augustei coniugando Apollo con le sue doti di citaredo e il ruolo del Sole con le sue abilità di auriga per costruire un'assimilazione con la divinità più stretta ed esclusiva.[76] Dall'analisi delle fonti ritengo, però, che l'*inclinatio imperii* di Nerone non si manifestò attraverso l'aperta assunzione di caratteri divini né tramite la richiesta di un culto pubblico. I richiami ad Apollo, tutti da datare in anni chiave del regno neroniano, sembrano essere utilizzati dal *princeps* per legittimare la sua posizione e le sue scelte politiche che puntavano a rendere il principato un'istituzione più autocratica. Non sono, infatti, registrati tentativi da parte del figlio di Agrippina di identificazione pubblica con il dio solare protettore delle arti. Nerone non si oppose a forme di culto privato come quelle degli *Augustiani*, ma Tacito, fonte certamente ostile al *princeps*, riferisce che a fronte della proposta avanzata da un console designato all'indomani della congiura di Pisone di innalzare un tempio al figlio di Agrippina a spese pubbliche, l'imperatore oppose un netto rifiuto.[77] Questo rivela che nel 65 alcuni senatori potevano essere pronti a riconoscere Nerone come dio, ma egli, memore della tragica esperienza di Caligola, rifiutò. Durante il tour in Grecia il figlio di Agrippina avrebbe avuto l'occasione per promuovere un culto ufficiale (considerato il proliferare in Oriente di prassi cultuali nei confronti degli imperatori), ma anche in occasione del discorso pronunciato a Corinto nel 67 per la concessione della libertà ai greci egli si presentò come uomo, riconoscente per l'aiuto che gli dei della Grecia gli avevano concesso assistendolo per terra e per mare. Al di là, quindi, di iniziative private che promuovevano un'identificazione di Nerone con Apollo o della stessa promozione di immagini con suggestioni apollinee che lo ritraeva in un modo a lui congeniale e che si ripeteva nelle statue di cui amava circondarsi, il figlio di Agrippina occasionalmente assunse atteggiamenti e comportamenti che lo assimilarono alla sfera del divino perché questo si aspettavano gli adulatori o richiedevano le circostanze, ma mai cercò di instaurare una monarchia divina.[78]

74. Arena, 2015, p. 174.
75. Malitz, 2003, p. 92; Galimberti, 2014, p. 232.
76. Bergmann, 1998, pp. 214-229.
77. Tac., *Ann*. XV 74.
78. Per queste considerazioni cf. Gatti, 1982-1983, pp. 179-187; Griffin, 1984, pp. 218-219; Drinkwater, 2018, pp. 264-274; *contra* Cizek, 1984, pp. 78-80; Fernández Uriel, 1992, pp. 159-169.

Nerone, richiamandosi ad Augusto, fece suo il modello già sperimentato da Caligola:[79] se entrambi gli imperatori attraverso il richiamo al comune divino antenato intendevano colmare il divario ideologico che li separava dal fondatore del Principato e giustificare pubblicamente, e quindi legittimare, una condotta che poteva apparire come totalmente estranea alla moralità augustea, il figlio di Germanico, dai dati ricavabili dalle fonti, puntò a definire la natura di un legame diretto con il marito di Livia, mentre Nerone tese a stabilire un rapporto con Augusto in maniera indiretta a livello simbolico-religioso, passando dall'imitazione di Augusto alla più impegnativa emulazione del *divus Augustus*, sfruttando il comune accostamento ad Apollo e al Sole. Come si evince dall'ultimo tipo ritrattistico realizzato in occasione dei *decennalia* di regno e dai coni monetali che vengono emessi a Roma dal 64[80] il figlio di Agrippina indossa la corona radiata, indubbio attributo regale che caratterizza tuttavia anche l'immagine ufficiale del *divus Augustus*, sfruttando l'ambiguità di un simbolo ormai considerato attributo del *princeps* divinizzato.[81]

In conclusione se la partecipazione di Nerone alle risse notturne può essere letta come un tentativo di ricerca di *popularitas* e il banchetto di Tigellino sarebbe manifestazione dell'indirizzo filellenico che il principato neroniano avrebbe probabilmente assunto se eventi politici a cui il figlio di Agrippina non aveva saputo far fronte non avessero avuto il sopravvento, il richiamo ad Augusto attraverso la fulgida luce di Apollo si dimostra dal punto di vista politico la risposta migliore ad alcuni dei momenti più bui del suo regno (matricidio, incendio, congiura di Pisone) che avevano rischiato di oscurare la sua *auctoritas* e l'espediente più opportuno per enfatizzare i successi politico-militari-culturali (incoronazione di Tiridate, trionfo artistico) avvenuti grazie alla speciale protezione accordata dal dio solare protettore delle arti con il quale il *princeps* aveva costruito (anche attraverso la simbologia circense) un'assimilazione stretta ed esclusiva.

---

79. Di Brino, 2016, pp. 261, 263 e 267.

80. Monete che presentavano la testa di Nerone con corona radiata circolarono in Egitto per iniziativa del prefetto Tiberio Giulio Balbillo già dal 56/57: l'intento era quello di richiamare "*the young Nero's familial credentials* […] *to the relationship between Egypt and Rome and the beneficent and fertility-bringing power of the new ruler*" (Bergmann, 2013, pp. 344-346); cf. anche Bergmann, 1998, pp. 157-166. Due sono le coniazioni particolarmente significative attestate a Roma e da datare a partire dal 64: una con l'iscrizione *AUGUSTUS AUGUSTA* ritrae Nerone togato con la corona radiata sul capo e nelle mani una patera e uno scettro e Poppea, drappeggiata e velata, regge una patera e una cornucopia, l'altra con l'iscrizione *AUGUSTUS GERMANICUS* mostra l'imperatore con un ramo d'alloro nella mano destra e nella sinistra la figura della vittoria sul globo. Cf. Griffin, 1984, pp. 217-218; Bergmann, 1998, pp. 134 e 201-213; Perassi, 2002, pp. 47-48; Champlin, 2008, p. 151; Bergmann, 2013, pp. 347-349.

81. Cadario, 2011, p. 185.

Bibliografia

Albertson, Fred (2001). Zenodorus's "Colossus of Nero". *Memoirs of the American Academy in Rome*, 46, pp. 95-118.

Allen, Walter (1962). Nero's Eccentricities before the Fire (Tac., *Ann*. 15.37). *Numen*, 9, pp. 99-109.

Alvar Ezquerra, Jaime, Blánquez Pérez, Carmen & Wagner, Carlos G. (eds.) (1992). *Heroes, semidioses y daimones. I encuentro-coloquio de ARYS (Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989)*. Madrid: Édiciones clásicas.

Arena, Patrizia (2010). *Feste e rituali a Roma. Il principe incontra il popolo nel Circo Massimo*. Bari: Edipuglia.

Arena, Patrizia (2015). *Imperator salutatus est*. Rapporti tra salutationes imperatoriae e cerimonie da Caligola a Nerone. In Ferrary & Scheid, 2015, pp. 139-183.

Baglioni, Igor (ed.) (2016). Saeculum Aureum. *Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, vol. 1. Roma: Quasar.

Balbo, Andrea, Bessone, Federica & Malaspina, Ermanno (eds.) (2011). *"Tanti affetti in tal momento". Studi in onore di Giovanna Garbarino*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Bartsch, Shadi, Freudenburg, Kirk & Littlewood, Cedric (eds.) (2017). *The Cambridge Companion to the Age of Nero*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Bergmann, Marianne (1993). *Der Koloss Neros, die Domus Aurea und der Mentalitätswändel im Rom der frühen Kaiserzeit.* Mainz: Philipp von Zabern.

Bergmann, Marianne (1998). *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*. Mainz: Philipp von Zabern.

Bergmann, Marianne (2013). Portraits of an Emperor – Nero, the Sun, and Roman *Otium*. In Buckley & Dinter, 2013, pp. 332-362.

Bonadeo, Alessia & Romano, Elisa (eds.) (2007). *Dialogando con il passato. Permanenze e innovazioni nella cultura latina di età flavia*. Firenze: Le Monnier.

Bradley, Keith (1978). *Suetonius' Life of Nero. An Historical Commentary*. Bruxelles: Latomus.

Buckley, Emma & Dinter, Martin T. (eds.) (2013). *A Companion to the Neronian Age*. Chichester: John Wiley & Sons.

Cadario, Matteo (2004). *La corazza di Alessandro. Loricati di tipo ellenistico dal IV secolo a.C. al II d.C.* Milano: LED.

Cadario, Matteo (2011). Nerone e il "potere delle immagini". In Tomei & Rea, 2011, pp. 176-253.

Castagna, Luigi & Vogt-Spira Gregor (eds.) (2002). Pervertere. *Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*. München: Saur.

Champlin, Edward (2008[2]). *Nerone*. Roma & Bari: Laterza.

Champlin, Edward (2023). *Roma brucia. Nerone e l'incendio che mise fine ad una dinastia.* Torino: Einaudi.

Cizek, Eugen (1984). *La Roma di Nerone*. Milano: Garzanti.

Cogrossi, Cornelia (1978). L'apollinismo augusteo e un denario con il Sole radiato di L. Aquilio Floro. In Sordi, 1978, pp. 138-158.
Costabile, Felice (2016). *Temi e problemi dell'evoluzione storica del diritto pubblico romano*. Torino: Giappichelli Editore.
Cresci Marrone, Giovannella (2002). La cena dei dodici dèi. *Rivista di cultura classica e medioevale*, 44, pp. 25-33.
Cristofoli, Roberto, Galimberti, Alessandro & Rohr Vio, Francesca (2014). *Dalla repubblica al principato. Politica e potere in Roma antica*. Roma: Carocci.
Cumont, Franz (1933). L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 61, pp. 145-154.
De Filippis Cappai, Chiara (2011). Riflettendo sul principato di Nerone. La rinuncia ai viaggi in Oriente nell'anno 64. In Balbo, Bessone & Malaspina, 2011, pp. 309-319.
Degl'Innocenti Pierini, Rita (2007). Pallidus Nero (Stat., *Silv*. 2, 7, 118 s.): il "personaggio" Nerone. In Bonadeo e Romano, 2007, pp. 136-159.
Di Brino, Giovanni (2016). La consacrazione del divo Augusto come forma di legittimazione del potere sotto i principati di Caligola e Nerone. In Baglioni, 2016, pp. 261-272.
Drinkwater, John (2018). *Nero. Emperor and Court*. Cambridge & New York: University Printing House.
Fernández Uriel, Pilar (1992). Nero, alter Apollo: la divinización del «princeps» en la ideología neroniana. In Alvar Ezquerra, Blánquez Pérez & Wagner, 1992, pp. 159-173.
Ferrary, Jean-Louis & Scheid, John (eds.) (2015). *Il* princeps *romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo.* Pavia: IUSS Press.
Galimberti, Alessandro (2014). La stabilizzazione del principato: da Tiberio a Domiziano: anni 14-96 d.C. In Cristofoli, Galimberti & Rohr Vio, 2014, pp. 185-257.
Galimberti, Alessandro (2021). Principi e popolo tra II e III secolo. In Urso, 2021, pp. 271-286.
Gatti, Clementina (1976-1977). Studi Neroniani II: gli *Augustiani*. *Centro di Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica*, 8, pp. 103-121.
Gatti, Clementina (1982-1983). Culto imperiale e inclinatio imperii in età neroniana. In *Neronia III. Actes du III[e] Colloque International de Société Internationale d'Etudes Néroniennes (Varenna – Juin 1982)*, vol. 12. Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 179-187.
Griffin, Miriam T. (1984). *Nero. The End of a Dynasty*. London: Batsford.
Halsberghe, Gaston (1972). *The Cult of Sol Invictus*. Leiden: Brill.
Higgins, John (1985). *Cena Rosaria*, *Cena Mitellita*. A Note on Suetonius *Nero* 27.3. *American Journal of Philology*, 106, pp. 116-118.
Humphrey, John (1986). *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*. London: Batsford.
Lega, Claudia (1989-1990). Il Colosso di Nerone. *Bullettino della Commissione archeologica di Roma*, 93, 339-378.
Malitz, Jürgen (2003). *Nerone*. Bologna: Il Mulino.

Marcattili, Francesco (2009). *Circo Massimo. Architetture, funzioni, culti, ideologia*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
Marcone, Arnaldo (2015). *Augusto*. Roma: Salerno Editrice.
Miller, John (2000). Triumphus in Palatio. *American Journal of Philology*, 121, pp. 409-422.
Momigliano, Arnaldo & Schiavone, Aldo (eds.) (1991). *Storia di Roma*, vol. 2.2. Torino: Einaudi.
Pani, Mario (1972). *Roma e i re d'Oriente da Augusto e Tiberio (Cappadocia, Armenia, Media Atropatene)*. Bari: Adriatica.
Pani, Mario (1991). Lotte per il potere e vicende dinastiche. Il principato fra Tiberio e Nerone. In Momigliano & Schiavone, 1991, pp. 221-252.
Perassi, Claudia (2002). Aspetti di rovesciamento della tematica monetale augustea nella monetazione di Nerone (zecche occidentali). In Castagna & Vogt-Spira, 2002, pp. 29-57.
Pollini, John (2017). Burning Rome, Burning Christians. In Bartsch, Freudenburg & Littlewood, 2017, pp. 213-236.
Power, Timothy C. (2010). *The Culture of Kitharôidia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Ramondetti, Paola (ed.) (2008). *Svetonio. Le vite dei Cesari*, trad. di Italo Lana. Torino: UTET.
Rochette, Bruno (2003). Néron et la magie. *Latomus*, 62, pp. 835-843.
Roullet, Anne (1972). *The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome*. Leiden: Brill.
Salles, Catherine (2019). *Néron. Empereur des arts*. Paris: Perrin.
Scuderi, Rita (1984). *Commento a Plutarco. Vita di Antonio*. Firenze: La Nuova Italia.
Smith, Roland R. R. (2000). Nero and the Sun-god. Divine Accessories and Political Symbols in Roman Imperial Images. *Journal of Roman Archaeology*, 13, pp. 532-542.
Sordi, Marta (2002). Il rinnegamento della tradizione giulio-claudia e la svolta del 62. In Castagna & Vogt-Spira, 2002, pp. 63-70.
Sordi, Marta (ed.) (1978). *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*. Milano: Vita e Pensiero.
Tomei, Maria Antonietta & Rea, Rossella (eds.) (2011). *Nerone*. Milano: Mondadori Electa.
Urso, Gianpaolo (ed.) (2021). Popularitas. *Ricerca del consenso e "populismo" in Roma Antica*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
Vaccai, Giovanni (1986). *Le feste di Roma antica*. Torino: Fratelli Bocca.
Vespignani, Giorgio (2001). *Il circo di Costantinopoli nuova Roma*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
Zanker, Paul (2015²). *Augusto e il potere delle immagini*. Torino: Bollati Boringhieri.
Zecchini, Giuseppe (2018²). *Il pensiero politico romano dall'età arcaica alla tarda antichità*. Roma: Carocci.

Rituales nocturnos involuntarios en la nave de Licas (Petr., *Sat*. 99-115)

Involuntary Nocturnal Rituals in the Lycas' Ship (Petr., *Sat*. 99-115)

José Ignacio San Vicente
Universidad de Oviedo
vicentejose@uniovi.es

Abstract

An episode of the *Satyricon* relates the shaving of the heads of Encolpius and Giton on board Lycas' ship in the moonlight. Lycas interpreted the event as a sacrilege associated with the *ultimum votum* of sailors in the event of a shipwreck. The ritual and the reading made by the ship's captain are examined, leading to the conclusion that the process is based on the protocol

Resumen

Un episodio del *Satiricón* recoge el rapado de las cabelleras de Encolpio y Gitón en la nave de Licas a la luz de la luna. Licas interpretó el evento como un sacrilegio asociado al *ultimum votum* de los marineros en caso de naufragio. Se examina el ritual y la lectura que hace el capitán del buque y se llega a la conclusión de que el proceso se basa en el protocolo

followed in Rome in the case of a prodigy. Until it had been recognized as such by the Senate, it was not considered an extraordinary phenomenon. Lycas' drowning at sea is attributed to his failure to carry out the purification he had prescribed. His punishment should be attributed to the revenge of the demons associated with the acts of purification, although Neptune was supposed to be the instrument.

seguido en Roma en el caso de acontecer un prodigio. Hasta que este no había sido reconocido como tal por el Senado, no se consideraba un fenómeno extraordinario. Se atribuye el ahogamiento de Licas en el mar a no haber llevado a cabo la purificación que él había prescrito. Su castigo se debería a la venganza de los démones asociados a los actos de purificación, aunque el instrumento debió ser Neptuno.

Keywords

Daimons; Epicureanism; Fortuna; Hair; Isis; Neptune; Petronius; Priapus; Religion; Ritual; *Satyricon*; Shipwreck; Synesius of Cyrene; Vow.

Palabras clave

Cabello; démones; epicureísmo; Fortuna; Isis; náufrago; Neptuno; Petronio; Príapo; religión; *Satiricón*; Sinesio de Cirene; voto.

Fecha de recepción: 31/12/2022

Fecha de aceptación: 22/05/2023

En uno de los episodios del *Satiricón*, después de algunas aventuras que probablemente tuvieron lugar en los alrededores de Nápoles, el poeta Eumolpo ha comprado un pasaje en un barco cuyo destino debía ser Tarento.[1] Encolpio y Gitón se embarcan de noche en el navío.[2] Cuando han iniciado la travesía reconocen que van en una nave propiedad de Licas, a quien acompaña Trifaina. Ambos habían sido antiguos amantes de Encolpio y Gitón respectivamente, a los que después de haberles burlado y robado habían abandonado, por lo que se sienten "en la caverna del Ciclope" (*Sat.* 101, 7). Con el fin de no ser reconocidos se disfrazan de esclavos fugitivos,[3] para lo que se afeitan la cabeza a la luz de la luna siendo observados por uno de los pasajeros. A la mañana siguiente, Licas comenta a Trifaina que el dios Príapo le había comunicado esa noche mediante un sueño que había conducido a Encolpio a la nave, a lo que Trifaina le replica que ella también había soñado que una imagen de Neptuno le decía que encontraría en el barco a Gitón.[4] Asombrados, se plantean registrar la embarca-

1. Faller, 2007, p. 61.

2. Probablemente se trataba de una *corbita,* un barco de gran tamaño utilizado para el transporte de mercancías y, en ocasiones, también de pasajeros. Su porte oscilaba entre las 350 y las 500 toneladas (Casson, 1995, pp. 172 y 184; Faller, 2007, p. 62). El transporte de pasajeros en navíos en el mundo grecorromano ha sido objeto de varios trabajos de Rougé (1978, pp. 265-280; 1984, pp. 232-243). Además, se ha realizado el análisis de una epístola de Sinesio de Cirene en el que se narra la travesía de un barco de Alejandría a Cirene y las vicisitudes de los pasajeros de una embarcación a punto de naufragar en Janni (2003).

3. Paralelismo entre disfrazar a Encolpio y Gitón como esclavos y la caracterización de Odiseo como un anciano por Atenea en la *Odisea* (Hom., *Od.* XIII 429-438).

4. Sueños en otras novelas: Ach. Tat., 4, 1; Hld., VIII 11 y IX 25, 1; Longus, I 7-8 (Courtney, 2001, p. 160). Los dobles sueños se interpretaban a menudo como manifestaciones de la intervención divina.

ción, momento en que interviene el pasajero que había contemplado el rapado del cabello la noche anterior y se lo comunica a Licas. El afeitado nocturno en el navío es interpretado por el patrón de la nave y los marineros como un acto ritual sacrílego contra las leyes del mar, por lo que los infractores comienzan a ser castigados para purificar el barco, lo que llevará a que terminen siendo reconocidos por Licas y Trifaina. Después de nuevos actos y la reconciliación entre ellos, una tempestad se desata sobre la embarcación y Licas muere ahogado (*Sat*. 99-115).[5]

En los diferentes apartados analizaremos la importancia del pelo como símbolo en la Antigüedad y su papel ritual como elemento votivo a los dioses, el corte del cabello y el *ultimum votum* de los marineros en grave riesgo de naufragio, con el fin de dejar claro que el episodio recogido en el *Satiricón* se basaba en un ritual que se llevaba a cabo en las naves que amenazaban con zorzobrar. A continuación, se examinará la interpretación por parte del capitán del barco de que el corte de pelo nocturno era un acto impuro que había que castigar, ya que ponía en peligro la nave, su dotación y a los pasajeros del barco, y su relación con la interpretación romana de la *pax deorum*. Por último, se llevará a cabo un examen de los dioses que intervienen en el episodio del *Satiricón* y su cometido, bien como protectores o como propiciadores del hundimiento del barco y finalmente una serie de observaciones sobre la muerte de Licas y su relación con el epicureísmo de Petronio.

1. El pelo y el cabello como símbolo

Ya James George Frazer evidenció, en lo que él llamaba hombre primitivo, que la conexión simpática entre el pelo o las uñas cortadas con la persona de la que provenían permanecía y no se rompía después de la ruptura física, sino que cualquier manipulación posterior de las mismas afectaba al individuo.[6] Este vínculo se encuentra también en el ambiente cultural griego y romano y fue ampliamente usado en la religión y la magia.[7] Y, además, añadía que los recortes o el cabello

5. Panoyotakis (1995, pp. 136-157) ha visto en estas escenas influencias teatrales y sobre todo mímicas. Las cabezas rapadas de los protagonistas recuerdan a las de los actores del mimo y ha titulado el apartado dedicado a su análisis como *Mimicum naufragium*.

6. Frazer, 1951, pp. 278-279.

7. Un ejemplo representativo del empleo del cabello en la magia se encuentra en el *Asno de Oro* de Apuleyo. La criada Fotis es enviada por su ama, una reconocida hechicera, a una peluquería a recoger el cabello de un joven al que pretendía conquistar. El barbero la observó recogiendo el pelo cortado del joven y la amenazó con denunciarla a las autoridades (III 16, 3-6). Sobre la importancia del cabello en Apuleyo véase Englert & Long (1973, p. 238).

arrancado con el peine pueden alterar el buen tiempo produciendo lluvia y granizo, truenos y relámpagos y, mencionando el episodio del *Satiricón*, añadía que nadie se cortaría el pelo o las uñas, excepto en el caso de una tormenta, es decir cuando el daño ya estaba hecho. Asimismo, como puso de manifiesto Christopher Hallpike,[8] las características simbólicas del cabello lo hacían especialmente propicio para diferentes rituales, además de los asociados a la salud y la curación. En el mundo griego, el cabello se podía dejar crecer o cortar, pero en ambos casos adoptaba la forma de un exvoto al servicio de las divinidades y personajes heroicos que servía para marcar tanto las etapas de la vida humana como otros cambios, entre los que se incluían el matrimonio, la ciudadanía y, también, circunstancias trágicas, como la muerte de un pariente o la supervivencia en un naufragio.[9]

Para Molly Levine,[10] el pelo tiene la capacidad de representar a la totalidad de la persona (*pars pro toto*) y gracias a su visibilidad, a ser cortado sin dolor y a su capacidad de regeneración y manipulabilidad tenía un significado simbólico. Esto sucedía, especialmente, durante los ritos de pasaje, efectuados para acceder a un orden cultural o social superior, y en los que las trasformaciones se representaban como rituales de muerte mediante el corte del cabello.

Esta conexión no era exclusivamente humana, sino que también se hacía extensiva a los animales, ya que en el ritual del sacrificio lo primero que hacía el oficiante era cortar, mediante un cuchillo, algunos pelos de la frente del animal que iba a ser sacrificado y echarlos al fuego. Aunque no se había derramado sangre con este acto, la víctima ya no estaba intacta[11] o ilesa.[12] Al cortar el pelo, se la había debilitado, debido a que, según se creía, en él residía la fuerza del animal.[13] En la *Vida de Pelópidas*, Plutarco narra que, en su funeral, los tesalios “apilaron los despojos de la guerra en círculo en torno a su cuerpo, cortaron las crines a los caballos e incluso se raparon a sí mismos” (Plut., *Pel.* 33, 3)[14] y, más adelante, añade que Alejandro Magno, al morir Hefestión, hizo cortar las crines de caballos y mulas (Plut., *Pel.* 34, 2).

En el ser humano, el cabello, al basarse en la idea de que podía representar al individuo, se constituía como un elemento de magia simpática y funcionaba como un

---

8. Hallpike, 1969, p. 267.
9. Draycott, 2017, p. 78.
10. Levine, 1995, p. 85.
11. Burkert, 2007, p. 80.
12. Espejo Muriel, 1990, p. 51.
13. García López, 1957, p. 71.
14. Plut., *Pel*. 33, 3: τὰ τῶν πολεμίων κύκλῳ περὶ τὸ σῶμα σωρεύειν λάφυρα, κεῖραι δ’ ἵππους, κείρασθαι δὲ καὶ αὐτούς.

vínculo entre el individuo y el poder de la deidad,[15] por lo que al presentar un hombre un mechón de su cabello como exvoto a los dioses se colocaba bajo su protección.[16] También se efectuaba el ofrecimiento de las cabelleras a los espíritus de los muertos, al ser el cabello depositario de la esencia del ser humano:[17] Aquiles se la cortó al morir Patroclo y la puso junto al cadáver (Hom., *Il.* XXIII 140-153).[18] Igualmente, Orestes depositó un mechón de su pelo en la tumba de su padre Agamenón y, por ello, Electra supo que había regresado a Micenas (A., *Ch.* 1-7; 165-180). En el *Ajax* de Sófocles (*Aj.* 1175-1178), Teucro ofrece a su hermanastro muerto su cabellera, que tenía al mismo tiempo varios propósitos rituales: ofrenda funeraria, súplica y, en el contexto en el que lo hace, funciona también como una maldición reforzada por la magia simpática destinada tanto a proteger el cadáver de Ajax como al hijo y la esposa del guerrero caído.[19] Plutarco menciona en *Isis et Osiris* (14 [356e]) que cuando Isis se enteró de la muerte de Osiris, se puso un vestido de luto y se cortó uno de sus rizos. Sus sacerdotes, a imitación suya, se cortaban también los cabellos. En la *Eneida* (689-705) se recoge la creencia de que Proserpina cortaba un mechón del cabello del moribundo como ofrenda a Plutón y se llevaba el alma. En la escena del suicidio de Dido, esta se clava la espada y como su agonía se prolongase, debido a que Proserpina no había cortado el mechón de su frente, Juno envió a Iris para que lo hiciese y expirase.

Igualmente, el cabello cortado era utilizado como elemento apotropaico y en brujería. Por ejemplo, se usaba para la expiación del rayo, es decir, para calmar una tor-

---

15. Harlow & Larsson Lovén, 2019, p. 23. Cuanto más cerca estuviera el cabello del objeto de la dedicatoria, más evocador sería el ruego.

16. Nilsson, 1961, p. 124.

17. Frazer, 1951, p. 532; Marcos Casquero, 2000b, p. 71. Uno de los primeros estudiosos en la relación entre el corte del cabello en el mundo griego fue Ludwig Sommer (Sommer, 1912a y b) quien dedicó su tesis doctoral al tema, mientras Caroline Borio Lobert (2018) ha analizado también en su tesis el tema del valor simbólico de la cabellera en el mundo griego desde la época de Homero hasta el célebre poema de Calímaco.

18. Aunque aquí solo vamos a analizar algunos textos grecorromanos relacionados con el tema, el cabello tiene una larga tradición también en otros pueblos. En la tradición bíblica, la fuerza de Sansón reside en su cabello, y esta conexión será asimilada por Agustín, quien afirma que en la barba de Hércules reside su fortaleza (San Vicente, 2019, pp. 321-350). En la India, los antiguos sabios, conocidos como *rishis,* solían enrollarse el cabello en la coronilla formando el llamado nudo *rishi*. En comunidades religiosas como la de los sijs, la conservación del cabello es un precepto importante, ya que el uso de la cuchilla o el afeitarse la barba se considera pecaminoso. Practican el *kesh*, que consiste en dejar crecer el cabello como señal de devoción a la divinidad. Hacen el *nudo rishi* o *joora* y lo cubren con un turbante.

19. Burian, 1972, pp. 152-153; Henrichs, 1993, pp. 166-168.

menta, tal y como lo describe Plutarco en la vida de Numa.[20] También era empleado, según Plinio (*N.H.* XXVIII 41), para confeccionar medicinas que curaban enfermedades.[21] Asimismo, alrededor de los cabellos había protecciones mágicas, el flamen *Dialis* y su mujer la flamínica tenían una serie de tabúes relacionados con el corte del cabello y las uñas en determinados periodos, y solo podían hacérselo personas libres y con herramientas de bronce (Ov., *Fast.* VI 219-234; Gel., X 15, 1; Serv., *Aen.* I 448).

Además, el corte de la barba desempeñaba un papel esencial en los ritos de paso, tal y como recogen abundantes testimonios, entre los que podemos destacar el corte de la barba de Octaviano (D.C., 48), Calígula (Suet., *Cal.* 10, 1) o el de Nerón (Suet., *Nero* 12, 4), que ofrecieron a Júpiter. En la propia novela, la primera barba de Trimalción es conservada en una caja (*Sat*. 29, 8) y junto al banquete que este ofrece a sus invitados se celebra una fiesta por el corte de la primera barba de su esclavo favorito (*Sat*. 73, 6). En el caso de los ciudadanos romanos, estaba relacionada con la asunción de la toga viril, es decir con la entrada en la vida adulta.

2. El corte de cabello y el *ultimum votum*

En el episodio que nos ocupa, Eumolpo convence a Encolpio y Gitón de que se hagan pasar por esclavos y para ello les dice que se corten el pelo.[22] Emplean para ello a un criado de Eumolpo, que también era barbero, quien les efectuó el rapado del cabello a la luz de la luna (*Sat*. 103).

20. Plut., *Num*. 15, 8-10: ἔνιοι δὲ οὐ τοὺς δαίμονάς φασιν ὑποθέσθαι τὸν καθαρμόν, ἀλλ΄ ἐκείνους μὲν καταγαγεῖν τὸν Δία μαγεύσαντας, τὸν δὲ θεὸν ὀργιζόμενον τῷ Νομᾷ προστάσσειν ὡς χρὴ γενέσθαι τὸν καθαρμὸν κεφαλαῖς· ὑπολαβόντος δὲ τοῦ Νομᾶ, “κρομμύων;” εἰπεῖν, “ἀνθρώπων·” τὸν δὲ αὖθις ἐκτρέποντα τὸ τοῦ προστάγματος δεινὸν ἐπερέσθαι, “θριξίν;” ἀποκριναμένου δὲ τοῦ Διός, “ἐμψύχοις,” ἐπαγαγεῖν τὸν Νομᾶν, “μαινίσι;” ταῦτα λέγειν ὑπὸ τῆςἨγερίας δεδιδαγμένον. καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀπελθεῖν ἵλεω γενόμενον (“Algunos sostienen que los démones no propusieron ese rito purificador, sino que aquéllos hicieron bajar a Zeus con sus ensalmos, y el dios, irritado, prescribió a Numa que había de hacerse la purificación con cabezas. Y puntualizando Numa: “¿De cebollas?”, dijo: “De hombres.” Éste, de nuevo, tratando de evitar lo terrible de la orden, preguntó: “¿Con pelos?” Y al responderle Zeus: “Con vivos”, añadió Numa: “¿Con menas?”, según dicen instruido en esto por Egeria. Y el dios se marchó, tras haberse aplacado, y el lugar se llamó Hilecio por aquél y la purificación se realiza de esta forma [trad. A. Pérez Jiménez, BCG, 1985]).

21. Marcos Casquero, 2000b, p. 20.

22. Rimell (2002, pp. 113-122) propuso que la escena del corte del cabello es una metáfora sobre la preparación de un libro. El corte de pelo representaría la eliminación de las partículas vegetales sobrantes de la superficie del rollo que va a ser escrito y, en ese sentido, Encolpio y Gitón serían representaciones humanas de libros.

En la relación entre los hombres y los dioses era esencial el sacrificio votivo basado en el principio del don y el contra don (*do ut des:* "doy para que me des"), en el que se hacía una ofrenda al dios que, a cambio, otorgaba otro. Al dedicar el fiel su persona a la divinidad, a través de su cabello, se establecía un vínculo entre ambos, pero el ofrecimiento tenía la ventaja de que era indoloro y rápidamente renovable, ya que una dedicación a la divinidad no se podía rescatar.[23] Además, para Levine,[24] debido a sus peculiaridades físicas, el cabello puede sugerir un estado de vida en la muerte o de muerte en vida y ser percibido como vivo y muerto simultáneamente, lo que explica el uso del cabello en muchos ritos.

El corte del cabello como un ofrecimiento a los dioses era un hecho normal y tenemos muchos ejemplos de donaciones de cabelleras a las divinidades, sobre todo en periodos de cambio, con el fin de agradecerles su protección a lo largo de una etapa que terminaba y, al mismo tiempo, propiciar su apoyo para el nuevo ciclo (boda, etc.). También se asociaba a peticiones realizadas a las deidades, para que amparasen a un ser querido en un proyecto que iba a emprender. Es el caso de Berenice y su famosa cabellera depositada en el templo de Afrodita Zefirite,[25] con el propósito de pedir la protección por su esposo Ptolomeo III Evérgetes en la campaña que iba a emprender contra Seleuco II y cuyo asunto quedó plasmado en la elegía *La Cabellera de Berenice* de Calímaco que emuló Cátulo. También se han relacionado con el corte de pelo las donaciones de cabellos que los familiares ofrecían a sus seres queridos fallecidos en un naufragio, tal y como narra Propercio. En una de sus elegías (I 17, 20-21),[26] cuya acción transcurre a bordo de una nave, y después de sopesar los peligros de la navegación, escribía que si él hubiese muerto, su amada se habría cortado los cabellos y depositado para acompañar a su cuerpo durante el funeral. En este caso era un ofrecimiento al espíritu del fallecido. Además, era un voto realizado también por los marineros.[27] Después de haber afrontado una tormenta y habiendo estado el barco en grave peligro de hundimiento, los marineros se rapaban el pelo en señal de agradecimiento y como

23. Burkert, 2007, pp. 95-97. Incluso Pablo de Tarso en unos de los viajes con afán proselitista que hizo de Corinto a Siria se rapó la cabeza, porque había realizado un voto (*Act*. 18, 18).

24. Levine, 1995, pp. 86-87.

25. Nachtergael, 1980, pp. 240-253.

26. Prop., I 17, 19-21: *illic si qua meum sepelissent fata dolorem, ultimus et posito staret amore lapis, illa meo caros donasset funere crines* ("Si allí el destino hubiera sepultado mis penas y mi última piedra estuviera, sobre mi amor sepultado, ella habría regalado sus queridos cabellos en mi funeral" [trad. A. Ramírez de Verger, BCG, 1989]).

27. Las tempestades son un fenómeno habitual en el mar y hay referencias a las mismas tanto en la literatura, cuya muestra más representativa es la *Odisea*, como en la epigrafía (Tchernia, 1997; Di Stefano Manzella, 1999; Cristóbal López, 2010; Iglesias Gil, 2012, pp. 135-137).

voto a la deidad por haberles salvado de morir ahogados,[28] aunque en otras ocasiones ofrecían sus vestidos a las deidades marinas.[29] Las ropas empapadas en sal se colgaban en el santuario más cercano o incluso en un objeto sagrado como un árbol.[30]

Aunque se ha querido ver el rapado del pelo del *Satiricón* como una creación de Petronio,[31] argumentando que este había inventado el *ultimum votum* como un recurso para continuar con la acción y que esta creación no era en absoluto un caso único en la literatura antigua, no obstante, una sátira de Juvenal (XII 79-82)[32] escritor próximo temporalmente a Petronio, recoge en un episodio una grave amenaza de hundimiento en un barco, que terminó por salvarse, pero que entró en un puerto con los marineros llevando el pelo rapado. Ese relato ratifica que el episodio del *Satiricón* tenía como base una costumbre basada en las leyes marineras y que no era una creación de Petronio. En esa nave, descrita por Juvenal, se debieron vivir momentos de angustia que provocaron el *ultimum votum*, el ofrecimiento al dios de sus personas a través del cabello. Ejemplos similares los tenemos en Luciano, quien menciona que los hombres libres que se salvan de un naufragio se afeitan la cabeza en agradecimiento (*Herm*. 86) y, en otro de sus relatos (*Merc. Cond*. 1), alude a los marineros que con sus cabezas rapadas se agrupan cerca de los santuarios y cuentan sus odiseas y la aparición de deidades a las que agradecían su salvación. Igualmente, Artemidoro (I 22) escribe que soñar que se tiene la cabeza afeitada es un signo propicio solo para los actores cómicos y los sacerdotes de divinidades egipcias, pero para el resto es funesto y para los navegantes les augura un naufragio seguro, ya que los náufragos mostraban

28. Rouse, 1902, p. 245.

29. Van Straten, 1981, p. 97. Por ejemplo: *Ant. Pal*. 6, 164 (cabellera), 245 (vestimenta: pequeño manto). Y menciona este autor que los exvotos de los marineros que nos han llegado no ofrecen representaciones realistas de los peligros que corrieron, pero que las alusiones literarias de época romana indican que se ofrecían exvotos en madera decorados con imágenes verosímiles de los trances por los que habían pasado. Y como dice Huxley (1952, p. 124), mencionando a Persio (I 88-90), Juvenal (28), y Fedro (IV 22, 24-25), estos exvotos les servían para mendigar y entre ellos había una gran cantidad de charlatanes que se hacían pasar por náufragos, convirtiendo el engaño en su modo de vida.

30. Huxley, 1952, p. 123.

31. Fröhlke, 1980, pp. 355-358. Por su parte, Sommariva (1984, p. 57) indica que el corte de pelo podía estar unido al nombre de Licas, vinculado a los lacedemonios (Hdt., I 67-68), y a episodios relacionados con Esparta, como fueron la toma de Tirea – a partir de la cual los espartanos se dejaron largo el cabello (Hdt., I 82) – y a las fiestas de las Gimnopedias, instituidas por esa victoria sobre los argivos.

32. Juv., XII 79-82: *sed trunca puppe magister interiora petit Baianae peruia cumbae tuti stagna sinus, gaudent ubi uertice raso garrula securi narrare pericula nautae* ("el timonel, con la nave mutilada, busca la dársena más interna, donde navegaría sin peligro incluso una chalupa de Bayas, porque es una ensenada tranquila. Allí, con la cabeza rapada, los marinos, ya en seguridad, se divierten contando prolijamente sus aventuras" [trad. M. Balasch, BCG, 1991]).

su cabeza afeitada en acción de gracias a los dioses.[33] Un poema atribuido a Lucilio y conservado en la *Antología Palatina* (6, 164) señala que por haberse salvado de un naufragio ofrece su cabello a Glauco, Nereo, Ino, Melicertes, Poseidón y a los Cabiros, también llamados dioses de Samotracia.[34] Sin embargo, en dos epigramas de la *Antología Palatina* (7, 383; 9, 52) se mencionan los hallazgos en la playa de los restos de náufragos ahogados con las cabezas rapadas.[35] Estos epígrafes nos indican que el ofrecimiento de la cabellera se haría también no solo como una acción de gracias, sino también como una dedicación en el contexto de una tormenta con el fin de que el dios salvase al hombre que se encontraba en grave peligro de ahogamiento.[36]

Para los marineros el rapado del cabello y su ofrecimiento a una divinidad tenía un significado simbólico de gran pureza, ya que personificaba la vida o la esencia del propio oferente que era ofrecido a la divinidad a través del cabello. El acto se interpretaba como un ofrecimiento vicario a la divinidad.[37] Para Artemidoro (I 22), los enfermos y los náufragos se rapaban el pelo, ya que sufrían procesos que los apartaban de su grupo social y les acercaba a las impurezas de la muerte. Con el fin de evitarla, ofrecían su cabellera a los dioses para ser purificados.[38] La contaminación podía provenir de actos involuntarios, como los que realizan Encolpio y Gitón en el barco, aunque una infracción solo era grave cuando se cometía de forma voluntaria.[39] Ya Pitágoras establecía la norma de no cortarse el pelo o las uñas en una festividad religiosa (Iam., *V.P.* 154: *Prot.* 21), porque, como señala Parker,[40] las uñas y el pelo son materia muerta y su corte conviene más a un funeral que a una fiesta. Además, en la Atenas de siglo V a. C., según Antifonte (*Hier.* 82 [4, 4]), se creía que hombres que no estaban libres de toda culpa o eran sacrílegos al embarcarse en una nave hicieron perecer junto a su persona al resto de los pasajeros que eran píos. En otros casos, aun-

33. Puesto de manifiesto también por Courtney (2001, p. 160).

34. Floridi, 2014, pp. 533-537.

35. Romero Recio, 2012, p. 108.

36. Además del peligro de hundimiento causado por las tormentas, otra de las grandes amenazas era la práctica de la piratería en el mar. Durante el siglo I a.C. los piratas cilicios infestaron el Mediterráneo y fueron combatidos primero por Marco Antonio, el Orador, y años más tarde por Pompeyo Magno. Este último logró erradicar la piratería del *Mare Nostrum,* pero nuevamente durante el segundo triunvirato las naves de Sexto Pompeyo interrumpieron el tráfico marítimo occidental, siendo acusado de piratería por Octaviano. Después de la victoria de Agripa sobre Sexto Pompeyo en Nauloco (36 a.C.), la piratería decayó y ya no tuvo la misma importancia que en la época republicana (De Souza, 1999).

37. Marcos Cascajero, 2000b, p. 65.

38. Romero Recio, 2012, p. 108.

39. Scheid, 1991, p. 8.

40. Parker, 1983, p. 295.

que no perecieron, corrieron riesgos extremos. De ello podemos deducir que podía sospecharse una posible relación entre un naufragio y un pasajero o marinero impuro.[41] Sin duda, los marineros del *Satiricón* participan de este punto de vista, tal y como lo demuestra su reacción y la de su capitán, Licas.

3. Asunción por parte de Licas de que se ha producido un acto impuro y la necesidad de la purificación

Cuando Licas y Trifaina se planteaban registrar la nave, ya que los dioses les habían comunicado por medio de sueños que a bordo estaban Encolpio y Gitón, enemigos suyos, intervino Eumolpo, quien mencionó a Epicuro, que definía esas creencias como ridiculeces.[42] En la conversación participó también un pasajero llamado Hesus, quien dijo que quizás esas personas de las que hablaban eran las que estaban rapándose el pelo a la luz de la luna, lo cual, según el pasajero, era un muy mal presagio, puesto que en un barco nadie podía cortarse el pelo ni las uñas (*Sat*. 104-105).

El corte del cabello de Encolpio y Gitón no hubiera tenido una mayor importancia si no hubiese sido interpretado por Licas como un acto impuro para con la nave-templo[43] de la cual era el responsable religioso. Al oír el comentario de Hesus, Licas montó en cólera y exclamó: "Así, pues – dice –, ¿alguien se ha cortado el pelo a bordo de mi nave y, por añadidura, en plena noche? Traed ahora mismo a los culpables a mi presencia; quiero saber qué cabezas van a purificar mi barco".[44] De ello se deduce que para el patrón el barco había quedado impuro. Para el capitán y los marineros de la nave, al efectuarse este acto en una navegación plácida, se produjo una grave alte-

41. El antiguo derecho del naufragio partía de la base de que si alguien sufría un naufragio era debido a la ira de los dioses y, por lo tanto, el náufrago era un individuo indigno del socorro de los hombres y de la ley. Este derecho legitimaba la confiscación de la nave y la esclavitud de los tripulantes (Carvajal, 2007, pp. 234-235).

42. Eumolpo alude al ridículo, que era un recurso utilizado por los epicúreos para desenmascarar la hipocresía y el autoengaño de sus adversarios. Los seguidores de Epicuro eran famosos por sus impúdicas burlas (Kragelund, 1989, pp. 441-442). Aunque la conexión entre el *Satiricón* y el epicureísmo ya había sido señalada anteriormente entre otros por Highet (1941, pp. 176-194), fue Raith (1963) quien planteó el problema del epicureísmo en Petronio y expuso su problemática.

43. Sobre el tema de la nave como templo, véase el análisis de Griffith (2002, pp. 541-547) basado en un párrafo de la *Odisea*. Por su parte, Neilson (2002, pp. 248-253) sugiere el paralelismo de la capilla del barco con el larario de la *domus* romana y el papel del capitán como jefe religioso de la nave. Un análisis de la nave de Licas desde este punto de vista en Slater (2006, pp. 294-301).

44. *Sat*. 105, 1: *Itane, inquit, capillos aliquis in nave praecidit, et hoc nocte intempesta? Attrahite ocius nocentes in medium, ut sciam quorum capitibus debeat navigium lustrari.*

ración de la religiosidad y de las costumbres del barco que podía ser entendida como una burla o una provocación a los dioses y causar su ira.

La navegación en la Antigüedad era insegura y un barco y su tripulación actuaban como un colectivo del que tanto los tripulantes como los pasajeros formaban parte. La nave tenía su capilla, en la que los marineros propiciaban a la deidad protectora del barco con el fin de que la travesía fuese segura.[45] El capitán, responsable religioso del buque, tomaba las decisiones, tanto en lo que se refiere al gobierno del barco como en los aspectos religiosos que atañían al navío. En este sentido, se comportaba como un paterfamilias romano en su *domus* de la que era el jefe religioso, o como los magistrados que dirigían las ciudades, incluida Roma, que encabezaban los rituales que había que realizar para que no se rompiese la *pax deorum*.[46] En el culto romano no había divergencias entre magistraturas y roles religiosos. Conocemos cómo funcionaba en Roma la aparición de los prodigios y también los errores rituales o las faltas contra los dioses. Los cónsules entrantes se ocupaban de la expiación de todos los prodigios que se habían producido en el año anterior.[47] Después de analizarlos daban a conocer su dictamen al Senado y esta entidad era la que establecía si había indicios de que se hubiese roto la *pax deorum*.[48] Si había indicios, el Senado solía encargar el asunto al colegio de los pontífices o los *decemviri* para que emitiesen su veredicto. Dado que los miembros de estos colegios eran también senadores, el dictamen no solía causar conflictos entre la esfera política y la religiosa.[49] Si el Senado no lo consideraba un evento que había que purificar no se le daba una mayor importancia, ya que era el Senado el que tenía la última palabra y no los dioses. En el momento en que se reconocía el prodigio, había que realizar los procedimientos propiciatorios precisos, puesto que estaba en juego la *pax deorum* y, por lo tanto, podía peligrar la convivencia de la comunidad.[50]

Si esa mancha, esa impiedad, no era detectada, afectaba a la comunidad y era la causa real de que se produjera la quiebra de la *amicitia* entre el pueblo romano y los

45. Sobre la deidades fenicias y cananeas, templos, ceremonias y rituales marítimos véase Brody (1998, sobre los espacios sagrados en las naves véase en particular pp. 63-73; 2008, pp. 444-454).

46. Para Roma era fundamental conservar su armonía con los dioses, ya que esa estabilidad es la que le garantizaba las victorias en los conflictos que tenía con sus enemigos (San Vicente, 2012a, pp. 221-222).

47. Pina Polo, 2011, pp. 98-100.

48. Las derrotas podían ser indicio de que se había roto la *pax deorum* como en la acusación de Hostilio Mancino de que las derrotas ante Numancia eran debidas a que Quinto Pompeyo había cometido una violación de la *fides* romana (San Vicente, 2012b, p. 323).

49. Orlin, 2007, p. 60.

50. Scheid, 1991, pp. 18-19; San Vicente, 2011, pp. 221-222.

dioses, ya que el verdadero delito religioso solo podía ser cometido por la *civitas*,[51] tal y como infiere Scheid de un pasaje de Livio.[52] Después de una serie de derrotas, la obtención de una victoria era señal de que la *pax deorum* había sido recuperada.[53]

El relato de Petronio sobre el suceso nos indica que el funcionamiento era similar a bordo del barco de Licas y se debían seguir las mismas pautas que las que se observaban en Roma con los prodigios o los sacrilegios cometidos por los miembros de la comunidad. Licas era el responsable religioso y al reconocer el rapado de pelo como una impiedad para con los dioses le dio el marchamo definitivo de acto sacrílego. En sus manos estaba el reconocimiento del acto como impiedad o no. Si hubiese dado crédito a las explicaciones de Eumolpo, el corte de pelo no habría sido considerado como un acto impío.

Petronio prosigue la acción con una parodia de juicio, en el que Eumolpo ejerce de abogado defensor. Eumolpo arguyó en su defensa el desconocimiento de las leyes del mar, lo que significa implícitamente que los tres pasajeros no formaban parte del colectivo de los marineros, pero esa ignorancia en la religión romana no excluía la falta, por lo que Licas actuó desde el punto de vista religioso romano tradicional correctamente, debido a que era el patrón del barco y jefe del grupo, incluido el religioso, el que debía tomar la decisión sobre si se había producido una falta o no. En el texto, Licas preguntó a Encolpio a qué divinidad había consagrado su cabellera (*Sat*. 107, 15). Este, que no había realizado esa tarea con un propósito religioso determinado, lo ignoraba. Sin embargo, eso no excluía que una entidad sobrenatural se pudiera considerar como ofendida, en vista de que Licas había declarado que se había cometido una impureza en el barco. Y de hecho, hay actos expiatorios en los que se concluía afirmando que también se dirigía a una deidad desconocida, con el fin de que se pudiera aplacar a esa divinidad de la que se ignoraba su nombre. Aunque, en este caso, se dice que los marineros querían

51. Scheid, 1991, p. 13.

52. Liv., XLII 3: *et quod, si in priuatis sociorum aedificiis faceret, indignum uideri posset, id eum <templa deum> immortalium demolientem facere, et obstringere religione populum Romanum, ruinis templorum templa aedificantem*. El verbo *obstringere* tiene el significado de obligar, comprometer y la frase "*obstringere religione populum romanum*" se puede traducir como "obligaba (comprometía) al pueblo romano a un acto sacrílego". Scheid (1991, p. 12) traduce el párrafo como "un sacrilegio del que el pueblo romano sería responsable" ("Y lo que podría parecer indigno si lo hiciera en los edificios privados de los aliados, lo hacía demoliendo los templos de los dioses inmortales, y convertía al pueblo romano en cómplice de un acto sacrílego" [trad. J. A. Villar Vidal, BCG, 2008]).

53. San Vicente, 2013, p. 180.

aplacar a su deidad tutelar con la sangre de los infractores. Sin duda esta debía ser Isis, ya que a esta diosa le estaba dedicada la capilla de la nave.[54]

Como acto de purificación ritual se acordó dar cuarenta latigazos a cada uno de los infractores (*Sat*. 105, 4). Con este castigo se aplacaba directamente a la divinidad e indirectamente tanto a Licas como a la marinería, que habían asumido el rapado del cabello como una impureza y, por lo tanto, se sentían afectados religiosamente por la acción y contaminados por la impiedad. Según Walter Burkert,[55] las alteraciones que perturbaban la cotidianidad y que no podían ser evitadas o eliminadas se superaban gracias a la exigencia de purificación, ya que estos ritos implicaban un renacimiento simbólico.[56] La modificación del estándar de pureza del grupo, llevada a cabo por Encolpio y Gitón, había ensuciado a la colectividad formada por los tripulantes y el pasaje. Los impíos habían sumido en una crisis a la comunidad de la que desde el momento en que se embarcan formaban parte y, por ello, era necesaria la purificación que era ante todo un proceso social. Como dice Burkert,[57] cualquier cosa que fuera eliminada ritualmente y por la fuerza en el acto de purificación podía interpretarse como una ofrenda a ciertos poderes, que eran siniestros y perversos, a los que se prefería no llamar por su nombre. A partir de la época de Jenócrates serían conocidos como δαίμονες, que al estar relacionados con las cosas impuras, eran también impuros ellos.[58]

El castigo comenzó a efectuarse sobre los dos infractores casi simultáneamente, dado que Encolpio recibió tres latigazos sin exhalar un grito, mientras que Gitón, al recibir el primer golpe, chilló de tal manera que fue reconocido por las criadas de Trifaina y su señora (*Sat*. 105, 4-11). Como resultado, se interrumpió

54. La capilla con la estatua de la divinidad estaba colocada cerca de la popa, donde se encontraba el timón de espadilla y el piloto de la nave. El barco podía llevar el nombre de la diosa, ya que los navíos podían ser denominados, a veces, con el nombre de la deidad tutelar (Casson, 1995, p. 347; Faller, 2007, p. 67).

55. Burkert, 2007, p. 110.

56. Levine, 1995, p. 87.

57. Burkert, 2007, pp. 105-106.

58. Jenócrates, uno de los discípulos de Platón, desarrolló y expuso nuevas teorías sobre los *δαίμονες*, aquellos habitantes de la parte central del aire, según Platón (*Symp.* 202e), y divulgó muchas enseñanzas sobre ellos. Los definió como si estuvieran en posesión del poder divino y de los sentimientos de los mortales, es decir, que conocían el placer y el sufrimiento y les movían las emociones. Y además añadía un rasgo determinante y que tendrá un enorme éxito, la existencia de δαίμονες buenos (εὐδαίμονες) y δαίμονες malvados (κακοδαίμωνες) (Plut., *fr.* 23-25H), sedientos de sangre y sexualidad (San Vicente, 2010, p. 86, n. 28).

el azotamiento al desvelarse la identidad de los infractores[59] y se habló de levantar la punición. Licas se opuso con el argumento de que si les suspendía el correctivo temía atraerlo sobre su cabeza, por lo que era partidario de continuar con el mismo, ya que la misma divinidad los había entregado al castigo (*Sat*. 106). La deidad en la interpretación de Licas debía de ser Príapo, pero también había intervenido Neptuno, quizás ofendido por el robo que Encolpio había hecho del manto y el sistro de la diosa Isis. Ciertamente, el castigo no se reanudó, ya que después de un intercambio de opiniones y una pelea entre partidarios de unos y otros, la situación se apaciguó y se llegó a un entendimiento entre ambas partes. La narración deja pendiente las consecuencias de la interrupción del castigo y Petronio, hábilmente, reflejó en la misma las palabras que Licas pronunció sobre las consecuencias de no terminar la punición y a continuación el autor las calificó de muy supersticiosas, dejando entrever al lector que el temor de Licas era infundado.

En el transcurso de la velada,[60] las criadas de Trifaina decidieron colocar unas pelucas de su ama a Gitón y Encolpio[61] (*Sat*. 110). Lo que desde el punto de vista religioso podría interpretarse como una inversión del rito anterior y ser entendido por la divinidad ofendida como una nueva provocación. Todo pudo ser un acelerante de la ira de la deidad, que terminó ocasionando la tormenta. Tampoco el relato de la *Matrona de Éfeso* que narró Eumolpo (*Sat*. 110-111) se puede considerar edificante desde el punto de vista religioso, teniendo en cuenta que la lectura correcta, desde el punto de vista legal y religioso, fue la que hizo Licas al afirmar que había que haber crucificado a la mujer (*Sat*. 113, 1-2).

---

59. El reconocimiento de Encolpio por Licas se hizo palpándole los genitales (*Sat*. 105, 10). La identificación tiene ciertos paralelismos con la que hizo la vieja nodriza Euriclea de Odiseo al verle una antigua cicatriz (Hom., *Od*. XIX 460-490) (Kragelund, 1989, p. 437; Faller, 2007, p. 72). Sobre las conexiones del nombre de Licas y términos de orden sexual (Schmeling, 1969, p. 9; Faller 2007, p. 71, n. 35). Walsh (1970, p. 99) por su parte lo identifica con cruel, mientras que Barchiesi (1984, pp. 169-175) critica las connotaciones sexuales. Relaciona el nombre con el Licas de Hércules y siguiendo a Heinze (1899, p. 500) observa que es un nombre profético, que indica muerte en el mar y ve en ello concordancias con la descripción del suceso que hace Ovidio (*Met*. IX 211-229).

60. Antes de que les pongan las pelucas, Eumolpo se burla de Encolpio y Gitón por medio de una elegía en la que se hace eco del paso de la frondosa melena a la calvicie. En ella se ha querido percibir el eco de una parodia a Ovidio (Klein, 2012, pp. 241-262). Un análisis del *capillorum elegiarum* desde el punto de vista filológico en Landolfi (2010b, p. 63-83), quien analiza los autores que han tratado el texto.

61. Tal y como puso de relieve Stöcker (1969), hay ciertos paralelismos con la *Odisea* en la que Atenea había caracterizado a Odiseo de anciano y calvo y, posteriormente, le hizo crecer el pelo (Hom., *Od*. XIII 399-431; XXIII 157). Lo mismo les acontece a Gitón y Encolpio con las pelucas que les ponen las sirvientas de Trifaina (*Sat*. 110).

4. El mar y la tempestad

Según Petronio (*Sat*. 114), el viento zarandeó la nave y había en torno a ella una oscuridad tan intensa y repentina que se perdió toda visibilidad, lo que impidió al timonel orientarse al no ser capaz de ver tan siquiera la proa de barco, con la consiguiente pérdida del rumbo. La tormenta fue tan virulenta que no dejo ni el mástil, timón, cables o remos. El origen de la tempestad parece obedecer a causas religiosas y debe tener su inicio en el corte de pelo de Encolpio y Gitón. La aceptación por Licas de que se había producido una alteración había causado que, a su vez, fuese considerado así por alguno de los dioses y la ira de la deidad era la que había desatado la tormenta al juzgar que no se había realizado ningún acto propiciatorio para aplacarla.

Desde el punto de vista romano, una vez que se producía la ruptura de la *pax deorum*, la cólera de los dioses o del dios afectaba a toda la comunidad y no solo al infractor. Para el dios la responsabilidad recaía en la comunidad, que era la encargada de aplacar la irritación de la deidad por medio de los ritos adecuados.[62] En este caso, la tempestad afectó a todo el barco (*Sat*. 114). Este se encontraba sin protección o sin parte de ella por el robo del manto y el sistro de la diosa Isis que Encolpio había realizado con anterioridad en un episodio no conservado. Licas suplicó a Encolpio que los devolviese, en la idea de que la diosa Isis no protegía el barco en la tempestad al estar airada por su despojo. Pero un viento arrojó del barco a Licas, que cayó al mar y se ahogó.[63] Ignoramos el destino de los otros pasajeros. A Trifaina sus esclavos la depositaron en una barca que quedó a merced de las olas, pero es posible que se salvase. En el barco solo quedaron Encolpio, Gitón y Eumolpo (inductor del rapado) y, posiblemente, el criado barbero de Eumolpo, Corax, dado que aparece en el episodio de Crotona. La nave terminó embarrancando cerca de la orilla y fueron rescatados por pescadores.[64] Aunque la descripción de Encolpio (autor) está envuelta en cinismo, ya

62. Scheid, 1991, p. 20.

63. Se observan paralelismos con el siervo de Hércules llamado también Licas que fue arrojado al mar por el héroe después de que Licas le hubiese llevado la túnica empapada con la sangre envenenada de Neso (Hig., *Fab*. 36, 4). En la *Odisea*, el timonel y los marineros son lanzados al mar por la tempestad desatada por Zeus por haberse alimentado del ganado de Helios. Igualmente, en la *Eneida* el timonel de los licios es arrojado al mar (I 115-117) y le sucede lo mismo a Palinuro (V 857-861) (Faller, 2007, pp. 72-73).

64. Naufragios similares acontecen en la *Odisea*, la *Eneida* y *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio ya señalados por Collignon (1892, pp. 126-128), Paratore (1933, II, p. 370), Walsh (1966, p. 189), Rougé (1978, pp. 265-280), Courtney (2001, pp. 174), y Faller (2007, p. 69). También con referencias a Juvenal, Ovidio y Heliodoro. Tradicionalmente se situó el naufragio en el estrecho de Mesina, entre Escila y Caribdis, pero Sullivan (1968, 65) sostiene que este se produjo cerca de la costa de Crotona, una vez

que dice que se acercaron atraídos por el botín que podían encontrar en el casco del buque y al ver a los supervivientes trocaron su crueldad en auxilio.[65]

El aspecto de Encolpio y Gitón, después de que la nave terminase varada, debía ser el de auténticos náufragos que habían realizado el ofrecimiento votivo de la cabellera, ya que estaban rapados y se habían salvado. Podemos observar en el final del suceso nuevamente la visión satírica del autor, que presenta el desenlace del episodio como una crítica de las mentalidades supersticiosas de Licas y los marineros. Para Petronio los que hacen la ofensa a las divinidades al efectuar una inversión ritual de un voto a las deidades se salvan. La sátira es que fue la aceptación de corte de pelo como una impiedad y que no se llevasen a cabo los actos expiatorios correspondientes lo que hizo provocar en el relato la tempestad. Como resultado de ello, el muerto fue el creyente o, por utilizar el término de Petronio, el supersticioso, que creía en los sueños. Esta parece ser la conclusión que el autor quiere hacer llegar a su lector.[66]

5. *Numina* protectores y ofensivos

La intervención de los dioses se pone de manifiesto en el texto (*Sat.* 104) cuando, a bordo de la nave y al día siguiente de embarcarse Eumolpo y sus acompañantes, se asiste por la mañana a una conversación entre Licas y Trifaina. El primero le cuenta a su amiga que había tenido un sueño. Se encontraba en el templo de Hércules y el dios Príapo le decía que encontraría en su nave a Encolpio, a lo que Trifaina le respondió que ella había tenido también otro sueño en el que se le aparecía la imagen de Neptuno y le comunicaba que iba a conducir a Gitón a la nave de Licas.[67] Eumolpo, en un claro intento de restar credibilidad a tales sueños,[68] indicó que Epicuro demuestra su divi-

---

pasado el estrecho, que habían dejado atrás, ya que el viento es el aquilón, que sopla desde Italia (Faller, 2007, p. 69, n. 23).

65. En los tiempos arcaicos de la Antigua Grecia el derecho de naufragio permitía quedarse con los bienes de un naufragio y esclavizar a los supervivientes (Romero Recio, 2012, p. 108), ya que estaba mediatizado por la idea de que el acontecimiento se había producido como consecuencia de un castigo divino. El derecho romano castigaba con serias penas saquear los restos de un naufragio (Mataix Ferrándiz, 2015, pp. 525-540).

66. Kragelund, 1989, p. 44.

67. Los sueños dobles se interpretaban como manifestaciones de los dioses, pero lo que en estas escenas se disfraza de providencia divina no es más que un deseo autoengañado por parte de Licas y Trifaina, que buscaban y anhelaban a Encolpio y Gitón. Los sueños de ambos son claramente realizaciones de deseos y esta categoría de sueños era un componente básico de la teoría epicúrea del sueño (Kragelund, 1989, pp. 438-440).

68. Eumolpo califica a Epicuro de divino, término que también emplea Lucrecio (3, 15; 5, 8) (Courtney, 2001, p. 160).

nidad pronunciándose contra tales ridiculeces. Pero Licas conjuró con una libación el presagio soñado por Trifaina[69] y ambos entendieron que eran sueños premonitorios y se preguntaron si los dioses no habían puesto en sus manos a Gitón y Encolpio.

Los sueños se producen por la noche, pero no sabemos si tienen lugar antes de que se efectúe el corte de pelo, que coincidan con él o con posterioridad. Pudiera haber una causa efecto. Pero lo cierto es que se produce una intervención de los dioses mediante el sueño y por medio de ellos buscan la denuncia de los dos amigos. Por todo ello vamos a analizar a continuación la relación de los tripulantes y pasajeros de la nave con los dioses que se mencionan en el episodio. Al ser el peligro tan grande en el mar, el marinero o el pasajero se siente impotente ante su fuerza, por lo que se podía solicitar a cualquier dios la defensa ante la tempestad, ya que toda ayuda de los dioses era poca y los marineros tenían fama de ser muy supersticiosos.

En la Antigüedad, en aquellas actividades en las que el ser humano corría peligro, se solían emplear ciertos rituales, elementos materiales o incluso imágenes como protección para evitar que la mala suerte afectase al individuo. Esta protección apotropaica también existía en el mar y estaba vinculada a una divinidad femenina multifuncional que tenía una larga trayectoria. Isis era la diosa de la navegación y la que protegía las naves en los momentos de peligro,[70] tal y como recoge una cita de Juvenal (12, 27-29): "…. como lo muestra el gran número de cuadros votivos que hay en los templos, pues, quién ignora que Isis nutre a los pintores?".[71] Hay un cierto eco en Juvenal de la anécdota que Cicerón pone en boca del estoico Cotta, quien narra que estando Diágoras de Melos, llamado Ἄθεος, en el santuario de los Grandes Dioses de Samotracia, le dijo un amigo (Cic., *N.D.* III 37, 89):

69. El ofrecimiento de libaciones era habitual a los dioses del mar y los barcos iban provistos de los líquidos necesarios para hacer los ofrecimientos a los dioses (Iglesias Gil, 2012, pp. 136-138). En este caso Licas hace una libación para conjurar el presagio.

70. Sobre Isis como protectora de las flotas véanse Casson, 1950, pp. 43-56 y Bricault, 2006. Este último, en un libro seminal, analiza el desarrollo de Isis como diosa pelágica a través Arsinoe II y su almirante Calícrates de Samos. La reina fue asimilada a Afrodita *Euploia*, de la cual Isis heredó su condición como Señora de las Flotas. Como Protectora, junto con Deméter y Serapis, de la flota frumentaria de Alejandría, se la relacionó con la *annona* y con la protección de los navíos, y se vinculó con las dos grandes fiestas isiacas: *Navigium Isidis* y *Sacrum Phariae*. La primera marcaba la apertura solemne de la navegación en el Mediterráneo, y la segunda la llegada a Ostia de la flota frumentaria. Recientemente se ha publicado una nueva revisión de la obra en inglés, que incluye nuevas aportaciones y actualiza el análisis de las imágenes, los epítetos y el culto de la diosa, complementándose con un apartado dedicado a Serapis y el mar (Bricault, 2020). Un análisis del papel de Isis en relación con el *Satiricón* en Rodríguez Morales (1999, pp. 205-225).

71. Juv., 12, 27-29: *quam uotiua testantur fana tabella plurima: pictores quis nescit ab Iside pasci*?.

> "Tú, que piensas que los dioses no se cuidan de las cosas humanas, ¿no adviertes, pese a la existencia de tantas pinturas, cuantísimas personas han rehuido la fuerza de la tempestad gracias a sus votos, llegando a puerto sanas y salvas» él respondió: «Eso ocurre porque no se pintó en ninguna parte a los que naufragaron y perecieron en el mar".[72]

Ciertamente, el espíritu estoico que era predominante durante la época de Nerón era crítico con respecto a las supersticiones y a las vinculaciones entre las catástrofes, desgracias y prodigios con los dioses. Esta corriente de pensamiento también la podemos observar en la segunda anécdota trasmitida por Cicerón (Cic., *N.D.* III 37, 89) sobre el mismo protagonista, Diágoras. Al desatarse una tempestad alrededor de la nave en la que iba embarcado y cuando los tripulantes le decían que aquello que les estaba pasando era por llevarle en el barco, les señaló a otras muchas naves que estaban en sus mismas condiciones y les preguntó si creían que también transportaban a Diágoras.[73]

Por otra parte, Juvenal hacía a Isis la autora de los cuadros que cuelgan en los templos, ya que eran los náufragos que se habían salvado los que colocaban los cuadros con sus experiencias en los templos. Al utilizar el plural quiere decir que cada marinero podía agradecer su salvación no siempre al mismo dios, sino a dioses distintos y, por lo tanto, lo ubicaba en el templo de la divinidad a la que daba las gracias por su salvación. En el episodio que recoge Juvenal (12, 83) los marineros cuando entraron en el puerto estaban rapados, lo que indica que lo habían realizado como ofrenda a un determinado dios, pero no tenía que ser siempre el mismo, porque Licas preguntó a Encolpio a qué dios había ofrecido su cabellera. Si hubiese habido un único destinario de los ofrecimientos de los cabellos, no le habría planteado esa cuestión. En efecto, en la nave había un espacio sagrado dedicada a Isis, tal y como podemos deducir debido a que a la diosa le faltaba el manto y el sistro que había robado Encolpio.[74] Además, en un momento determinado, Trifaina se hizo con un ramo de olivo que se encontraba dedicado a la diosa. Isis era la protectora de la navegación,

---

72. Cic., *N.D.* III 37, 89: "*Tu, qui deos putas humana neglegere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint in portumque salvi pervenerint?", "Ita fit", inquit, "illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt in marique perierunt*" (trad. A. Escobar, BCG, 1999).

73. Esta actitud escéptica ante los prodigios y el temor al mar la tenemos en César, quien al cruzar el mar hacia Britania comenta que no perdió un solo barco. Como señala Montero Herrero (2010, p. 297), no hay en el relato de César ni en las fuentes grecolatinas que se ocupan del tema ninguna invocación a Neptuno o a las divinidades marinas con el fin de propiciarlas o agradecerles por haber realizado una buena travesía.

74. Aunque un relieve de Torlonia parece atestiguar la presencia de altares en las naves (Casson, 1995, p. 182), su existencia ha sido cuestionada (Panvini, 2001, pp. 33-34, p. 60, fig. 39; Fenet, 2011, p. 409).

pero no era la que causaba los naufragios.[75] Es posible que el robo del manto y el sistro, según la interpretación que hizo Licas, contribuyese a disminuir la protección del barco, ya que al no haber repuesto el manto robado por Encolpio, la diosa pudo no ejercer toda su protección sobre el buque.

Los problemas de Eumolpo en el *Satiricón* están relacionados con la *deus irae* del dios de la fertilidad y el instinto sexual masculino. En el sueño de Licas era Príapo quien había obligado a embarcarse a Encolpio en la nave, posiblemente, para ponerlo en manos de sus enemigos. En 1889, ya Elimar Klebs[76] reconoció que así como Ulises era perseguido por la ira de Poseidón en la *Odisea*,[77] Encolpio en el *Satiricón* debía hacer frente a la de Príapo. Aunque podemos ver algunos cambios, Odiseo era un héroe, como Heracles que tuvo que sufrir la cólera de Hera. Por el contrario, el valor no es la cualidad más relevante de Encolpio, al que Petronio describe más bien como un antihéroe. Los dos héroes clásicos contaban con la protección de Zeus y Atenea, mientras que en el caso de Encolpio se desconoce si le protegía alguna divinidad, aunque, ciertamente, en los episodios que nos han llegado logra salir indemne de todos los trances.

Príapo perseguía a Encolpio porque había interrumpido la ceremonia de Cuartilla al principio del relato que nos ha llegado. Aunque es posible que la ira de Príapo pudiera haber comenzado antes, quizás en Marsella,[78] si tenemos en cuenta el texto trasmitido en uno de los poemas de Sidonio Apolinar, en el que se recoge (*Car*. 23, 155-157): "Y tú Árbitro devoto del tronco sagrado en los jardines de Marsella, émulo

75. Una interpretación de Isis como la destinataria del *ultimum votum* en Rodríguez Morales, 1999, pp. 205-224. Aunque cuando se pregunta si era la sangre grata a Isis, y aduce un pasaje de la *Vita Beata* de Séneca (26, 8) en la que se menciona a los sacerdotes expertos en hacerse cortes en los brazos y los atribuye a Isis, Séneca, en realidad, se debe referir, en este caso, a los de Cibeles. El autor cordobés enumera en el texto a miembros de diferentes sectas, el primero que toca el sistro y miente es un fiel o sacerdote de Isis, pero el segundo es un *gallo* de Cibeles, y el resto pueden ser cínicos, ya que aúllan, se arrastran y van con una linterna.

76. Klebs, 1889, pp. 623-635, esp. 629.

77. Sobre la influencia de Homero en Petronio véase Fedeli (1981, pp. 91-117). Ferri (1988, pp. 311-315) ha visto una influencia de *Ifigenia en Taúride* y del drama satírico *El Ciclope* de Eurípides en la escena de la nave en la que Eumolpo, Encolpio y Gitón debaten en un *consilium salutis* sobre cuál es la mejor opción para escapar de la nave o no ser detectados por Licas y Trifaina y añade que el papel de Eumolpo se puede identificar no con Ulises, sino con Sileno.

78. Jensson (2004) en su hipotética reconstrucción de los libros perdidos del *Satiricón* sitúa el origen de la ira de Príapo en Massalia. Según este autor la obra se iniciaría asumiendo Encolpio el papel de φαρμακός en la ciudad, de la que sería expulsado, después de haber sido mantenido espléndidamente durante un año. Esa costumbre se recoge en uno de los fragmentos que han sobrevivido (Sat., *fr*. 1) gracias a la cita de Servio, el escoliasta de la *Eneida*.

de Príapo, el dios del Helesponto".[79] Independientemente de cuándo comenzó el furor del dios, Encolpio se hacía eco de este en un pasaje posterior al episodio de la nave de Licas, cuando dice (*Sat*. 139): "También yo sobre la tierra firme como sobre la líquida llanura del canoso Nereo siento la pesada cólera de Príapo Helespóntico".[80] Es decir, que para Encolpio, Príapo era el responsable de lo que le había acontecido en el mar, aunque no fuese el causante de la muerte de Licas. El que había ofendido a Príapo era Encolpio y fue el dios quien avisó a Licas y el que le dijo que había conducido a Encolpio a su nave. Por lo tanto, Príapo quería castigar a Encolpio por medio de Licas (*Sat*. 104):[81] "Debes saber que yo mismo lo he embarcado en tu nave". Ahora bien, en el sueño a Trifaina se le apareció Neptuno y le dijo que encontraría a Gitón en la nave de Licas. Príapo no tenía nada contra Gitón, mientras que Neptuno quería favorecer a Trifaina, lo que suponía indirectamente perjudicar a Encolpio.

El mar y la tempestad van habitualmente unidos y solían ser un componente esencial en las novelas de aventuras, al igual que ocurre en el *Satiricón*. Desde un punto de vista religioso, los océanos eran el dominio de Poseidón-Neptuno y, aunque el dios tenía sus templos en tierra, casi siempre cerca de la costa, el mar era su hogar y su templo. El mar y también la nave se transformaron, por lo tanto, en un espacio sacro, aunque no era un objeto de culto, sino un medio que formaba parte del ritual por la relación directa que tenía con la divinidad marina.[82] Los navegantes solían mostrar su piedad con los dioses marinos haciendo sacrificios, libaciones y arrojando objetos votivos desde su barco al mar.[83] Pero el barco, aunque pudiera ser consagrado y se considerase sagrado,[84] lo era por la relación que tenía con la divinidad marítima a la que se veneraba. En el cabo Sounion las ofrendas se arrojaban al mar. Se ha interpretado que el destinatario de estas pudiera tratarse de Poseidón. Hay, además, constancia de que se solían arrojar exvotos al mar en honor de Poseidón.

También en el *Satiricón*, Trimalción admitía que en un solo día Neptuno se engulló treinta millones de sestercios (*Sat*. 37), porque le hundió tres barcos de transporte a causa de las tormentas. El dios fue por lo tanto el responsable de los hundi-

79. Sidon., *Carm*. 23, 155-157: *et te Massiliensium per hortos sacri stipitis, Arbiter, colonum Hellespontiaco parem Priapi*.

80. Petr., *Sat*. 139: *Me quoque per terras, per cani Nereos aequor Hellespontiaci sequitur gravis ira Priapi*.

81. Petr., *Sat*. 104: *scito a me in navem tuam esse perductum*.

82. Romero Recio, 2000, p. 8.

83. Romero Recio, 2002, p. 43.

84. Para los marineros el barco era sagrado y en ellos no debía haber trato sexual, ya que el protagonista de *Leucipa y Clitofonte*, la novela de Aquiles Tacio, califica el acto de sacrilegio con el mar. Aunque dado el contexto de la trama, pudiera ser un ardid de Clitofonte que, apoyándose en las supersticiones de los marineros, lo menciona con el fin de evitar una situación embarazosa (Ach. Tat., V 16, 8).

mientos. Las palabras de Trimalción corroboran que los naufragios de las naves se atribuían al dios del mar, ya que tenían lugar en sus dominios, donde también se produjo el naufragio de la nave de Licas. Las prácticas rituales relacionadas con el Poseidón-Neptuno eran realizadas para conjurar sus intervenciones, ya que no suele estar presente a bordo de los barcos ni se le invoca durante las tempestades. Era un dios peligroso, que hacía temblar la tierra, y que estaba asociado, junto a Apolo, a los cabos peligrosos y a los *finis terrae*.[85]

Si el tiempo se ponía inclemente, los recortes de pelo y uñas podían arrojarse por la borda para propiciar a los dioses. Para ello, era importante interpretar correctamente la voluntad de los dioses.[86] Sería, por lo tanto, aun sin quererlo, el corte de pelo un ofrecimiento votivo a Neptuno, el dios del mar, aunque faltaba la invocación a la deidad marina con las manos extendidas hacia abajo o hacia arriba en caso de una divinidad celeste.[87]

Ahora bien, un asunto era la protección de la nave, que quedaba en manos de Isis, y otro el hundimiento. La muerte de Licas hay que atribuirla a Neptuno-Poseidón, considerando que era el que provocaba los vientos de la tempestad, la niebla espesa que no dejaba ver el cielo, el mar revuelto que cambiaba las corrientes y que desorientaba totalmente al piloto, que no sabía cuál era el rumbo. Isis era la diosa protectora de los navíos en el mar, pero era Poseidón el que causaba las tormentas. Fue el viento el que arrastró a Licas al mar y lo hundió. Este infortunio no parece que tenga que ver ni con Príapo[88] ni con Isis, dioses protectores de marineros y buques en el mar, sino con Neptuno, el dios del mar, violento, inestable y vengativo.[89]

Neptuno intervino en el sueño de Trifaina, a la que comunicó que en el barco de Licas encontraría a Gitón. Al juzgar Licas el corte de pelo como un *ultimum votum*

---

85. Fenet, 2011, pp. 412-413. Las tempestades estaban asociadas a Poseidón-Neptuno, y debido a la tempestad que destruyó la flota persa durante la guerra del Peloponeso, los griegos le apelaron en esa ocasión como Poseidón *Soter*. Sin embargo, no hay constancia de epítetos similares y no se le rendía culto en el mar (Fenet, 2016, pp. 183-187). Esto se debe a que Poseidón era un dios demasiado inhumano y temido para ser adorado en ese contexto (Bouché-Leclercq, 1879-1882, II, p. 364), ya que cualquier alteración ritual o equivocación podía provocar su ira.

86. Irby, 2021, p. 186.

87. Una descripción orientativa de cómo se hacia la invocación en Burkert, 2007, p. 104.

88. Príapo como protector de las naves está presente en la *Antología Palatina* (10, 4; 10, 6-8). Un análisis de un falo de terracota aparecido en una nave en Neilson (2002, pp. 248-253) y del dios como protector de los pescadores en Ephrem (2018). Para Slater (2006, p. 300), las ofensas al barco y a su capitán son ofensas al mismo Príapo. Aunque en nuestra opinión, Príapo no es el causante del naufragio de la nave, ni de la muerte de Licas.

89. Romero Recio, 2010, p. 224.

y transformarlo en un acto impío, un sacrilegio, y querer purificar la nave terminó incurriendo en la ira de una deidad o deidades. Ya que si, como menciona Burkert,[90] los actos de purificación están unidos a los κακοδαίμωνες, es decir a los δαίμονες malévolos, pudieron ser estos los que reclamaron venganza al no efectuarse la punición comprometida. Neptuno, el dios del mar, sería en este caso un instrumento, pero el origen de la venganza en la persona de Licas estaría relacionado con estos poderes vinculados a los actos de purificación y los castigos y que exigirían la muerte de Licas por no haberse llevado a cabo el acto de depuración. Desde Jenócrates se distinguía entre los δαίμονες buenos (εὐδαίμονες) y los δαίμονες malvados (κακοδαίμωνες). Serían estos últimos, sedientos de sangre y sexualidad (Plut., *Is.* 360d-e; *Def. orac.* 417a-e; 418b-c; 419a),[91] los inductores de la muerte de Licas por no haber finalizado el azotamiento de Encolpio y Gitón.

Aunque hay una cierta paradoja, ya que Encolpio dijo que se sentía en el barco como en la cueva de Polifemo. En ese caso, Polifemo era Licas y fue este el que resultó muerto en la tempestad, lo que, por otra parte, armoniza con el espíritu satírico que impregna la obra del ingenioso Petronio.

El azar y lo imprevisible están presentes en la vida del hombre y suelen ser el ingrediente principal de la mutabilidad de la suerte en la literatura, especialmente en un relato de aventuras como el *Satiricón*. La diosa Fortuna es una de las divinidades más mencionadas en el relato, lo que parece lógico en una novela en la que se encadenan una serie de sucesos y aventuras que afectan a los protagonistas.[92] Incluso hay un personaje, Fortunata, la mujer de Trimalción, a quien el rico liberto consideraba como una de las claves del éxito de sus negocios, ya que le habían ido muy bien. En cuanto a Encolpio, las alusiones a la misma son constantes. En algunos momentos favorece a los protagonistas y menciona Encolpio (*Sat*. 13): "Oh maravillosa jugada de la Fortuna".[93] En otro momento se la representó con un gran cuerno de la abundancia en la *domus* de Trimalción (*Sat*. 29). En otra escena se dice de un conocido que acaba de fallecer que era el niño mimado de la Fortuna y que en sus manos el plomo se volvía oro (*Sat*. 43, 7). Encolpio comenta en otro pasaje que "No hay que poner demasiada confianza en los propios proyectos, pues también la Fortuna

90. Burkert, 2007, pp. 105-106.
91. Burkert, 2007, pp. 437-438.
92. Creciente papel de la diosa Fortuna a partir de Cicerón (*Div*. II 85-87). La importancia de la *Tyche* en la época helenística y su papel prominente en las novelas griegas es remarcada por Courtney (2001, p. 160).
93. *Sat.* 13: *O lusum fortunae mirabilem!*

tiene sus designios" (*Sat*. 82, 6).[94] Y, posteriormente, habla de una cierta persecución por parte de Fortuna, como si esta quisiera acabar con su resistencia (*Sat*. 100). A continuación reprocha a la Fortuna por haberle hecho embarcar en la nave y dice (*Sat*. 101) "Esta vez ¡oh Fortuna! me has derrotado para siempre".[95] En otro momento refiere "y hasta me figuraba que la Fortuna había dejado de acecharme" (*Sat*. 125)[96] y, por último, cuando invoca a Príapo con el fin de que ceje en su ira enumera las ofrendas que le hará cuando le vuelva a sonreír la Fortuna (*Sat*. 133). Podemos ver una cierta conexión entre la persecución de Príapo a Encolpio y la adversa Fortuna, puesto que al fin y al cabo el dios Príapo se utilizaba para prevenir el mal de ojo y era un propiciador de la buena suerte. Tenerlo en contra podía suponer para el impío desventuras y desgracias.

De nuevo, Encolpio se hace eco en un largo pasaje de la obra de los cambios que se producen a lo largo del tiempo y, aunque no nombra a la Fortuna, esta diosa es la que ha truncado las esperanzas de Licas, que se consideraba un hombre rico, afortunado y ha devenido en un cadáver en la playa, al albur su cuerpo de que sus enemigos cumplan con las leyes de la justicia y la *pietas* hacia los muertos.

Petronio sitúa en la escena del corte de pelo nocturno a un pasajero que es testigo del acto y que, posteriormente, denuncia el hecho a Licas y desencadena el resto del episodio a bordo del barco. Este personaje actúa como una inversión del *deus ex machina* utilizado en el teatro y se llama Hesus. Ciertamente no es un nombre romano, aunque sí que lo cita Lucano en su poema *Farsalia* (I 444-446) que al mencionar a los dioses galos, nombra entre ellos a Esus al que describe como cruel, salvaje y demandante de sacrificios humanos con sus altares salvajes. Sus víctimas eran apuñaladas y colgadas en los árboles para que se desangrasen hasta la muerte. Los escoliastas de Lucano (*Comm. Bern*. 445) lo equipararon a Marte y Mercurio.[97] Es significativo que el autor de *Satiricón* le pusiese este nombre al pasajero. No era común, quizás se debía a la lectura del poema de Lucano, ya que fue Hesus el causante directo de los acontecimientos posteriores. También pudiera estar relacionado con la vinculación de Petronio y la Galia, teniendo en cuenta que había un episodio perdido del *Satiricón* conocido como los "Jardines de Massalia" y, también, se ha defendido que los últimos ligures fueron conquistados en el 14 a.C. y por ello eran conocidos como *capillati*, es decir melenudos, en contraposición a los *tonsi*, ligures asimilados

94. *Sat.* 82, 6: *Non multum oportet consilio credere, quia suam habet fortuna rationem.*
95. *Sat.* 101: *Aliquando, inquam, totum me, Fortuna, vicisti!*
96. *Sat.* 125: *putabamque a custodia mei removisse vultum Fortuna*m.
97. Green, 1992, p. 93.

que como habían sido romanizados hace tiempo llevaban el cabello corto. Sería, por lo tanto, una muestra del ingenio de Petronio que un pasajero con el nombre de un dios asociado a los *capellati* denunciase el corte de cabello de Encolpio y Gitón.[98]

6. El cuerpo de Licas

Después de que Licas fuera tragado por el mar, Trifaina fue embarcada junto a su equipaje por sus fieles esclavos en un bote y se desconoce qué le sucedió, dado que en el resto del texto conservado no vuelve a aparecer. Aquí hay una inversión de papeles con respecto a la *Odisea*. Allí es Ulises quien, después de cegar en la cueva a Polifemo, huye y se embarca. La acción transcurre en tierra mientras que en el *Satiricón* sucede en el mar. La ira de Poseidón persigue a las naves de Odiseo, porque ha cegado a su hijo Polifemo, pero como está protegido por Atenea sobrevive. En este caso, Licas-Polifemo muere por la tempestad, que se atribuye al dios del mar, Neptuno. Es una paradoja que los propiciadores del asunto se salven y terminen como náufragos y, además, desempeñen ese papel al llegar a Crotona,[99] ya que Eumolpo se hace pasar por un rico propietario que ha perdido su nave en un naufragio y el pelo rapado de Encolpio y Gitón ayudó, sin duda, a consolidar el engaño.

Finalmente, una consideración acerca del alma (ψυχή y εἴδωλον en la *Ilíada* de Homero). Los griegos de las guerras del Peloponeso creían que un cuerpo que se había ahogado vagaría errante sin poder entrar en el Hades. Para ellos, el cuerpo debía ser entregado al fuego, que al quemarlo lo restituía a su integridad formal en el más allá y tenía acceso al Hades.[100] Esta creencia se basaba en la suposición de que hasta que se hicieran los ritos funerarios pertinentes el alma no podía pasar al inframundo y encontrar el descanso y, además, suponía que los muertos que no eran enterrados no estaban restringidos por los límites físicos, pudiendo, por lo tanto, interactuar con los vivos y hacerles daño.[101] En cambio, la concepción reflejada en el *Satiricón* es epicúrea,[102] tal y como lo podemos ver en el texto que sigue a la llegada

98. Gricourt, 1958, pp. 102-109.

99. Crotona fue el lugar elegido por Pitágoras para fundar su escuela filosófica, la cual incluía prácticas como el vegetarianismo y el desprecio a las riquezas. En Crotona, Eumolpo después de hacerse pasar por un hombre rico dejó escrito en su testamento que los herederos debían comerse su cuerpo. Sin duda, la conexión entre la práctica caníbal de los herederos crotoneses de Eumolpo y el antiguo vegetarianismo pitagórico parece ser una burla petroniana.

100. Fernández Nieto, 2012, pp. 92-93.

101. Johnston, 1999, p. 83.

102. Petronio era un conocedor de la doctrina epicúrea, aunque no es un epicureísmo serio el que se nos muestra en la obra. En Petronio no hay una preocupación altruista por liberar a los hombres de la

a tierra firme de Encolpio y sus amigos.[103] Al día siguiente encuentran el cadáver de Licas que era conducido por las olas hasta la orilla donde estaba Encolpio. Los náufragos realizaron su cremación. Hay que resaltar la meditación de Encolpio al contemplar el cadáver de Licas.[104] En su monólogo se observa un cambio de mentalidad con respecto al pensamiento griego de la época clásica y al de otras culturas. Tiene su punto de reflexión principal en relación al tratamiento que puede recibir el cuerpo del ahogado y la materialidad de su línea de pensamientos. No se observan conexiones con el alma, ni preocupaciones sobre la recuperación del cuerpo en el Hades, ni cómo afecta al alma del difunto el tratamiento que recibe el cadáver o las posteriores reflexiones cristianas sobre la resurrección y el cuerpo resucitado, aunque sí se ha percibido un eco griego en la acción de Gitón al abrazarse a Encolpio en lo que pensaba que eran sus últimos momentos con el fin de que los enterrasen juntos o si no que al menos los cubriera la misma arena.[105]

Se percibe una influencia epicúrea en estas reflexiones y que contrastan con otras descripciones de tempestades como la referida por Sinesio de Cirene en una carta dirigida a su hermano Evoptio (Sin., *Ep*. 5, 18 Garzya). Cuenta que en el año 407 d.C., en el transcurso de un viaje, se desató una gran tormenta y todo el pasaje temió lo peor. Unos soldados de origen árabe sacaron sus espadas con el fin de darse muerte en caso de necesario, ya que si se ahogaban su alma no podía salir de su cuerpo e ir al cielo, lo que indica claramente que compartían su visión sobre el acceso al más allá con las creencias tradicionales de la antigua Grecia. Por su parte, otros pasajeros se pusieron sus objetos preciosos más valiosos al cuello con el fin de que si sus cuerpos

---

superstición como aspiraban los epicúreos responsables y traer al hombre la tranquilidad, sino lo que le mueve es la sátira y la risa (Kragelund, 1989, pp. 449-450). Y en ese sentido, que Licas muera mientras Encolpio Gitón y Eumolpo se salvan está en consonancia con las burlas a las que tan aficionados eran los epicúreos y cuya finalidad era combatir la superstición. Los epicúreos, como se observa en Lucrecio, eran materialistas y aunque creían en la existencia de los dioses, los situaban en un plano diferente al humano y sin conexión con este.

103. Contradicción entre las creencias divinas de Licas y las de Eumolpo (Courtney, 2001, p. 161).

104. Petronio conocía al menos parte de las moralejas de las *Epistulae* de Séneca, ya que se han realizado análisis en los que se han podido detectar alusiones tanto en el temor de Encolpio en que Gitón sea presa de Eumolpo (*Sat*., 100, 1) como en las reflexiones del primero al contemplar el cadáver de Licas (Sullivan, 1968, pp. 194-207; Faller, 2007, p. 74). Igualmente, se ha visto en ello cierta parodia de la historia que narra Alcibíades en el *Simposio* de Platón (Sommariva, 2014, p. 26). Para esta autora Eumolpo es un "Sócrates epicúreo", aunque situado entre los secuaces del epicureísmo vulgar, mientras que la línea de pensamiento de Encolpio es más estoica, en consonancia con Séneca, lo que le sirve a Petronio para satirizar al escritor cordubense (pp. 47-50).

105. Fernández Nieto, 2012, p. 94. Los epicúreos sostenían, como Demócrito, que el alma era mortal y que su sustancia se disolvía con el resto del cuerpo al morir (Lucr., III 830-869) (Hanchey, 2022, p. 44).

llegaban a tierra los que les encontrasen invirtiesen parte del valor que portaban en darles sepultura y realizar los rituales debidos a los muertos.[106]

Podemos ver en la muerte de Licas una sátira por parte del autor hacia el crédulo Licas, debido a que al interpretar el corte de pelo como un acto impuro se inició el proceso que desencadenó la tempestad. Si hubiese seguido el consejo de Eumolpo y hecho caso de las palabras de Epicuro, el supersticioso Licas no habría muerto ahogado, mientras los infractores se salvaban.[107]

7. Conclusiones

En uno de los episodios del *Satiricón,* Encolpio y Gitón, con el fin de no ser reconocidos, se hacen cortar el pelo por la noche mientras están embarcados en la nave de Licas. Este hecho trivial es interpretado por el patrón de la nave y jefe religioso de la misma como el ritual que solían llevar a cabo los marineros que estaban en grave peligro de naufragar. Se interpreta este ritual desde el punto de vista de la religión romana y se llega a la conclusión de que, desde el mismo momento en que Licas asumió que se había ofendido a los dioses con el rapado del cabello, esta fue la consideración que adoptó la interpretación religiosa romana. Si Licas hubiese determinado que era un hecho trivial, tal y como lo vio Eumolpo, esa hubiese sido la interpretación religiosa romana. Al aceptarse que era una ofensa a los dioses era necesario castigar a los culpables. Si no se hacía, exigirían venganza. La interrupción del castigo fue determinante en el naufragio de la nave, ya que los κακοδαίμωνες reclamarían su cumplimiento, y al no llevarse a cabo, Neptuno, el dios causante de los naufragios, provocó la pérdida del barco. El episodio permite a Petronio hacer una crítica sobre las supersticiones romanas. La muerte de Licas es una sátira, ya que mientras el creyente supersticioso muere, los culpables, desde el punto de visa religioso romano, se salvan. Este episodio satírico guarda conexiones con el espíritu epicúreo atribuido a Petronio y con las bromas que los epicúreos solían disfrutar, con el propósito de provocar y combatir las supersticiones.[108]

106. Un análisis de la epístola de Sinesio en Janni (2003).

107. Scarola, 1986, pp. 39-62.

108. Quiero agradecer a los revisores anónimos sus comentarios y sugerencias, que me han sido de gran utilidad y han ayudado a mejorar el texto. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Falsificaciones y falsificadores de textos clásicos" (PN-17 FF2017-87034-P) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España y dentro del Grupo de Investigación acreditado Falsarios (GR-2015-0027) de la Universidad de Oviedo. También quiero tener un recuerdo emocionado para Santiago Montero Herrero, imprescindible investigador sobre la religión romana. Echaré de menos su conversación, siempre amable, amena e instructiva.

Bibliografía

Alvar Nuño, Antón (ed.) (2010). *El viaje y sus riesgos. Los peligros de viajar en el mundo grecoromano*. Madrid: Liceus.

Balasch, Manuel (trad.) (1991). *Juvenal. Persio. Sátiras*. Madrid: Gredos.

Barchiesi, Alessandro (1984). Il nome di Lica e la poetica dei nomi in Petronio. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 12, pp. 169-175.

Beck, Hans, Duplá, Antonio, Jehne, Martin & Pina Polo, Francisco (eds.) (2011). *Consuls and "*Res Publica*". Holding High Office in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bouché Leclercq, Auguste (1879-1882). *Histoire de la divination dans l'Antiquité.* Vols. I- IV. Paris: Ernest Leroux.

Bouet, Alain & Petit-Aupert, Catherine (2018). Bibere, ridere, gaudere, studere, hoc est uiuere. *Hommages à Francis Tassaux*. Bordeaux: Ausonius.

Bricault, Laurent (2006). *Isis, Dame des flots*. Aegyptiaca Leodensia, 7. Liège: Presses de l'Université de Liège.

Bricault, Laurent (2020). *Isis Pelagia. Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Religions in the Graeco-Roman World, 190. Brill: Leiden & Boston.

Brody, Aaron Jed (1998). *"Each Man Cried Out to His God". The Specialized Religion of Canaanite and Phoenician Seafarers*. Brill: Leiden & Boston.

Brody, Aaron Jed (2008). The Specialized Religions of Ancient Mediterranean Seafarers. *Religion Compass*, 2.4, pp. 444-454.

Burian, Peter (1972). Supplication and Hero Cult in Sophocles' *Ajax*. *Greek, Roman, and Byzantine Studie*s, 13, pp. 151-156.

Burkert, Walter (2007). *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores.

Byrne, Shanon N., Cueva, Edmund P. & Alvares, Jean (eds.) (2006). *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel. Essays in Honor of Gareth L. Schmeling,* Vol. 5. Groningen: Barkhuis.

Carvajal, Patricio Ignacio (2007). Naufragio, Piratería y "Sodales" Marítimas. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 29, pp. 233-244.

Casson, Lionel (1950). The Isis and Her Voyage. *Transactions of the American Philological Association*, 81, pp. 43-56.

Casson, Lionel (1995). *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.

Castagna, Luigi & Lefèvre, Eckard (eds.) (2007). *Studien zu Petron und seiner Rezeption*. Berlin & Nueva York: De Gruyter.

Collignon, Albert (1892). *Étude sur Pétrone*. Paris: Hachette et Cie.

Courtney, Edward (2001). *A Companion to Petronius*. Oxford: Oxford University Press.

Cristóbal López, Vicente (2010). La tempestad como tópico literario. En Alvar Nuño, 2010, pp. 21-41.

De Souza, Philip (1999). *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Di Stefano Manzella, Ivan (1999). *Avidum mare nautis*. Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 111.1, pp. 79-106.

Draycott, Jane (2017). *Hair Today, Gone Tomorrow. The Use of Real, False and Artificial Hair as Votive Offerings*. En Draycott y Graham 2017, pp. 77-94.

Draycott, Jane & Graham, Emma-Jayne (eds.) (2017). *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votives Past, Present and Future*. London & New York: Routledge.

Eilberg-Schwartz, Howard & Doniger, Wendy (eds.) (1995). *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. Berkeley, Los Ángeles & London: University of California Press.

Englert, John & Long, Timothy (1973). Functions of Hair in Apuleius' *Metamorphoses*. *Classical Journal*, 68.3, pp. 236-239.

Ephrem, Brice (2018). Les pêcheurs et Priape. Réflexions sur les attributions marines d'un dieu ithyphallique à l'époque romaine. En Bouet *et al*., 2018, pp. 147-160.

Escobar, Ángel (trad.) (1999). *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos.

Espejo Muriel, Carlos (1990). *Grecia. Sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Universidad de Granada.

Faller, Stefan (2007). *Der Schiffbruch in Petrons Satyrica*. In Castagna & Lefèvre, 2007, pp. 61-80.

Fedeli, Paolo (1981). Petronio: il viaggio, il labirinto. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 6, pp. 91-117.

Fenet, Annick (2011). Voyages en mer dans le monde grec et romain. In *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, VI. Stages and circumstances of life: work, hunting, travel, pp. 405-414. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.

Fenet, Annick (2016). *Les dieux olympiens et la mer. Espaces et pratiques cultuelles*. Collection de l'École française de Rome: École française de Rome.

Fernández Nieto, Francisco Javier (2012). Morir en el agua, morir en el mar. Creencias, conductas y formas morales en la Grecia Antigua. En Ferrer Albelda *et al.*, 2012, pp. 91-106.

Ferrer Albelda, Eduardo, Marín Ceballos, M.ª Cruz & Pereira Delgado, Álvaro (eds.) (2012). *La religión del Mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo*. Spal monografías, 16. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Ferri, Rolando (1988). Il Ciclope di Eumolpo e il Ciclope di Petronio: *Sat*. 100 ss.. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 20-21, pp. 311-315.

Floridi, Lucia (2014). *Lucillio, Epigrammi. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Berlin: De Gruyter.

Frazer, James George (1951). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fröhlke, Franz M. (1980). Petron 104. 5: Ein Antiker Sakralbrauch? *Rheinisches Museum für Philologie*, 123.3-4, pp. 355-358.

García López, José (1957). *La religión griega*. Madrid: Istmo.

Green, Miranda (1992). *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames and Hudson.

Gricourt, Jean (1958). L'Esus de Pétrone. *Latomus*, 17, pp. 102-109.
Griffith, R. Drew (2002). Temple as Ship in Odyssey 6.10. *American Journal of Philology*, 123, pp. 541-547.
Hallpike, Cristopher R. (1969). Social Hair. *Man*, n. s., 4, 2, pp. 256-265.
Hanchey, Daniel P. (2022). Cicero's Rhetoric of Anti-Epicureanism. Anonymity as Critique. En Yona & Davis, 2022, pp. 37-54.
Harlow, Mary (ed.) (2019). *A Cultural History of Hair in Antiquity*, Vol. 1. London: Bloomsbury Academic.
Harlow, Mary & Larsson Lovén, Lena (2019). Religion and Ritualized Belief. En Harlow, 2019, pp. 15-30.
Heinze, Richard (1899). Petron und der griechische Roman. *Hermes*, 34, pp. 494-519.
Henrichs, Albert (1993). The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles. *Classical Antiquity*, 12, pp. 165-180.
Highet, Gilbert (1941). Petronius the Moralist. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 72, pp. 176-194.
Huxley, Herbert Henry (1952). Storm and Shipwreck in Roman Literature. *Greece & Rome*, 21.63, pp. 117-124.
Iglesias Gil, José Manuel (2012). La inseguridad en la navegación: de los fenómenos naturales a las supersticiones y creencias religiosas. In Ferrer *et al*., 2012, pp. 119-143.
Irby, Georgia L. (2021). *Conceptions of the Watery World in Greco-Roman Antiquity*. London: Bloomsbury Academic.
Janni, Pietro (ed.) (2003) *Sinesio. La mia fortunosa navigazione da Alessandria a Cirenne (Epistola 4/5 Garzya)*. Firenze: L.S. Olschki.
Jensson, Gottskálk (2004). *The Recollections of Encolpius. The Satyrica of Petronius as Milesian Fiction*. Ancient Narrative. Suplementum 2. Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library.
Johnston, Sarah Iles (1999). *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
Klebs, Elimar (1889). Zur Composition von Petronius *Satirae*. *Philologus*, 47, pp. 623-635.
Klein, Florence (2012). Les bouclettes d'Encolpe (*Sat*. 109.9): une critique pétronienne du néo-alexandrinisme ovidien? *Egesta*, 2, pp. 241-262.
Kragelund, Patrick (1989). Epicurus, Priapus and the Dreams in Petronius. *Classical Quarterly*, 39.2, pp. 436-450.
Landolfi, Luciano (ed.) (2010a). *Itaque conabor opus versibus pandere. Tra prosa e poesia: percorsi intertestuali nei Satyrica*. Bologna: Pàtron.
Landolfi, Luciano (2010b). *Capillorum elegidarion* (Pétr. *Sat*. 109, 9-10). En Landolfi, 2010a, pp. 63-83.
Levine, Molly Myerowitz (1995). *The Gendered Grammar of Ancient Mediterranean Hair*. En Eilberg-Schwartz & Doniger, 1995, pp. 76-130.

Lobert, Cathy B. (2018). *"Reconnaissables à leurs cheveux". Recherches sur le caractère symbolique de la chevelure dans le monde grec, d'Homère à Callimaque*. Toulouse: Université Toulouse-Jean Jaurès.

Marcos Casquero, Manuel Antonio (2000a). *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo (cuatro estudios)*. Madrid: Signifer Libros.

Marcos Casquero, Manuel Antonio (2000b). Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello. En Marcos Casquero, 2000a, pp. 15-79.

Martínez, Javier (ed.) (2012). *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinares sobre falsificación textual y literaria*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Mataix Ferrándiz, Emilia (2015). La nave como unidad jurídica en Derecho romano: algunas reflexiones en torno a D. 47, 9, 3, 8 («*Ulp*.» 56 «*ad edict*.»). In Robles Reyes *et al*., 2015, pp. 525-540.

Montero Herrero, Santiago (2010). César y la sacralidad de las aguas. En Urso, 2010, pp. 285-310.

Nachtergael, Georges (1980). Bérénice II, Arsinoé III et l'offrande de la boucle. *Chronique d'Égypte*, 55, pp. 240-253.

Neilson, Harry R. (2002). A terracotta phallus from Pisa Ship E: more evidence for the Priapus deity as protector of Greek and Roman navigators. *International Journal of Nautical Archaeology*, 31.2, pp. 248-253.

Nilsson, Martin P. (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.

Orlin, Eric (2007). Urban Religion in the Middle and Late Republic. En Rüpke, 2007, pp. 58-70.

Panayotakis, Costas (1995). Theatrum Arbitri. *Theatrical Elements in the Satyrica of Petronius*. Leiden, New York & Köln: Brill.

Panvini, Rosalva (2001). *La nave greca arcaica di Gela*. Caltanissetta: Salvatore Sciascia.

Paratore, Ettore (1933). *Il Satyricon di Petronio.* Firenze: Le Monnier Università.

Parker, Robert (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.

Pérez Jiménez, Aurelio (trad.) (1985). *Plutarco. Vidas paralelas I (Teseo-Rómulo. Licurgo-Numa)*. Madrid: Gredos.

Pina Polo, Francisco (2011). Consuls as *curatores pacis deorum*. En Beck *et al*., 2011, pp. 98-100.

Pomey, Patrice (ed.) (1997). *La navigation dans l'Antiquité*. Aix-en-Provence: Edisud.

Raith, Oskar (1963). *Petronius, ein Epikureer*. Erlanger Beiträge zur Sprach und Kunstwissenschaft, 14. Nürnberg: Hans Carl.

Ramírez de Verger, Antonio (trad.) (1989). *Propercio. Elegías*. Madrid: Gredos.

Rimell, Victoria (2002). *Petronius and the Anatomy of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robles Reyes, Juan Ramón *et al*. (eds.) (2015). *La actividad de la banca y los negocios mercantiles en el mare Nostrum*. Cizur Menor: Editorial Aranzadi.

Rodríguez Morales, Jesús (1999). *Tutela Nauis* e *Isis Pelagia* en el *Satyricon*. *Ilu*, 4, pp. 205-224.

Romero Recio, Mirella (2000). *Cultos Marítimos y Religiosidad de Navegantes en el Mundo Griego Antiguo*. BAR International Series, 897. Oxford: BAR.

Romero Recio, Mirella (2002). El espacio marino como depósito de las manifestaciones divinas. *Arys*, 5, pp. 39-46.

Romero Recio, Mirella (2010). Los dioses de los navegantes. En Alvar Nuño, 2010, pp. 223-239.

Romero Recio, Mirella (2012). Recetas para tratar el miedo al mar: las ofrendas a los dioses. In Ferrer Albelda *et al*., 2012, pp. 107-118.

Rougé, Jean (1978). Romans grecs et navigation: le voyage de Leucippé et Clitophon de Beyrouth en Egypte. *Archaeonautica*, 2, pp. 265-280.

Rougé, Jean (1984). Le confort des passagers à bord des navires antiques. *Archaeonautica*, 4, pp. 232-243.

Rouse, William Henry Denham (1902). *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rüpke, Jörg (ed.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.

San Vicente, José Ignacio (2010). El *Genius Populi Romani* en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes. *Arys*, 8, pp. 79-100.

San Vicente, José Ignacio (2012a). La *Pax Deorum*, la caída de Numancia y la profecía de Clunia. *Arys*, 10, pp. 215-232.

San Vicente, José Ignacio (2012b). El *Foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio. En Martínez, 2012, pp. 319-334.

San Vicente, José Ignacio (2013). La victoria como justificación del *bellum pium* y la *pax deorum*: el caso de Numancia. *Arys*, 11, pp. 173-192.

San Vicente, José Ignacio (2019). Agustín y la barba dorada de Hércules. *Arys*, 17, pp. 321-350.

Scarola, Maria (1986). Un naufragio da capelli. Petronio, *Sat*. 101-115. *Annales de la Fondation Louis de Broglie*, 29, pp. 39-62.

Scheid, John (1991). *La religión en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Slater, Niall W. (2006). Priapus and the Shipwreck (Petronius, «*Satyricon*» 100-114). In Byrne *et al.*, 2006, pp. 294-301.

Schmeling, Gareth L. (1969). The Literary Use of Names in Petronius' *Satyricon*. *Rivista di Studi Classici*, 17, pp. 5-10.

Sommariva, Grazia (1984). Eumolpo, un "Socrate Epicureo" nel *Satyricon*. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 14.1, pp. 25-58.

Sommer, Ludwig (1912a). *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen*. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster i.W.

Sommer, Ludwig (1912b). s.v. 'Haaropfer'. En *RE* 7.2, cols. 2015-2019.

Stöcker, Cristopher (1969). *Humor bei Petron*. PhD Dissertation. Nürnberg: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Sullivan, John Patrick (1968). *The Satyricon of Petronius. A Literary Study*. London: Faber & Faber.

Tchernia, André (1997). Tempêtes et naufrages. En Pomey, 1997, pp. 36-46.
Urso, Gianpaolo (ed.) (2010). *Cesare: precursore o visionario? Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 17-19 settembre 2009)*. Pisa: ETS.
Van Straten, Folkert T. (1981). Gifts for the Gods. En Versnel & Van Straten, 1981, pp. 65-151.
Versnel, Hendrick S. & Van Straten, Folkert. T. (eds.) (1981). *Faith Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill.
Villar Vidal, José Antonio (trad.) (2008). *Historia de Roma desde su fundación. Libros XILI-XLV*. Madrid: Gredos.
Walsh, Patrick G. (1966). *The Satyricon. Translation with introduction and explanatory notes*. Oxford: Oxford University Press.
Walsh, Patrick G. (1970). *The Roman Novel*. Cambridge: Cambridge University Press.
Yona, Sergio & Davis, Gregson (eds.) (2022). *Epicurus in Rome. Philosophical Perspectives in the Ciceronian Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mitra en la penumbra. El juego de luces y sombras en los altares perforados*

Mithras in the Twilight. The Play of Light and Shadow in the Perforated Altars

Lorena Pérez Yarza
Universidad Carlos III de Madrid
lorenapy@yahoo.com

Abstract

Los objetos con orificios abiertos para la iluminación no son un fenómeno infrecuente en el culto mitraico. La existencia de este juego de contrastes ya ha sido señalada por la historiografía y existen algunos intentos de recopilar distintos objetos que habrían servido para producir estos efectos de luz. Más allá de la recopilación de tales piezas o su mención anecdótica, es interesante estu-

Resumen

Objects with pierced holes for illumination are not an uncommon phenomenon in the Mithraic cult. The existence of this system of contrasts has already been noted in historiography, and there have been some attempts to collect various objects that would have been used to produce such lighting effects. Beyond the collection of such pieces or their anecdotal mention, it

* Este trabajo se ha realizado en el marco del programa Juan de la Cierva Formación 2019, FJC2019-039450-I, y del Proyecto de I+D+I de Generación de Conocimiento “Religión: el Individuo y la Communitas (RICO)”, PID2020-117176GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España y la Agencia Estatal de Investigación.

diar su papel en la disposición del mitreo y ofrecer una explicación sistemática que busque entender la función de las técnicas desplegadas. Desde el llamativo altar hueco proveniente del mitreo de Inveresk en Escocia hasta el altar de Bingen o los altares gemelos de Mundelsheim en Alemania es posible rastrear la existencia de ciertos objetos rituales con perforaciones y aberturas artificiales que se utilizaron para crear un efecto específico de iluminación en el espacio de culto mitraico. En este artículo analizaremos, por tanto, sus relieves perforados y los mismos altares para identificar tipos rituales específicos, que se centraron en determinados dioses dentro del aparato visual del espacio sagrado mitraico.

is interesting to examine the role they play in the arrangement of the mithraeum and to offer a systematic explanation that seeks to understand the function of the applied techniques. From the striking hollow altar at the Inveresk mithraeum in Scotland to the altar at Bingen or the twin altars at Mundelsheim in Germany, it is possible to trace the existence of certain ritual objects with perforations and artificial openings that were used to create a specific lighting effect in the Mithraic worship space. In this article we will therefore analyse the pierced reliefs and the altars themselves to identify specific ritual types, which focused on particular gods within the visual apparatus of the Mithraic sacred space.

KEYWORDS

Altar perforado; Epigrafía; Luz; Mitreo; Religión romana.

PALABRAS CLAVE

Epigraphy; Light; Mithraeum; Pierced altar; Roman religion.

Fecha de recepción: 02/02/2023

Fecha de aceptación: 22/05/2023

La luz es un elemento básico en el mundo de las percepciones humanas, y como tal puede cumplir un papel en la expresión y explicación religiosas. Su valor ya fue puesto de relieve, aunque orientado al mundo griego, en el estudio colectivo de Menelaos Christopoulos, Efimia D. Karakantza y Olga Levaniouk en 2010. En ese trabajo se puede observar la imbricación de la luz, y la oscuridad, en la conceptualización de lo divino y la explicación mitológica,[1] que no se reduce a un contraste binario de luz y oscuridad entre lo "bueno" y lo "malo" sino que es parte de un diálogo de significados mucho más rico y lleno de matices. En esa obra y otras anteriores[2] ya se señala cómo la luz (y su ausencia) durante diversos periodos de la historia humana tiene un papel mediador fundamental para construir y definir espacios religiosos donde se establece una comunicación entre lo divino y lo humano.[3] Luz y oscuridad son dos elementos profundamente interconectados que comparten características y posen distintos significados en relación con lo divino, como ocurre con el potencial significado de la luz como un elemento violento u hostil que presagia desastres en algunas fuentes.[4] A su vez, el papel escénico de la luz en el ámbito mágico-ritual es patente en algunas fuentes antiguas como los textos de los *Papiros Mágicos Griegos*, entre los cuales se incluye la famosa liturgia mitraica, que fue editada por Hans Dieter Betz en

1. Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010, por ejemplo pp. 98-99.
2. Papadopoulos & Moyes, 2017.
3. Moyes *et al.*, 2017.
4. Parisinou, 2000, pp. 108-111.

2003,[5] aunque su conexión directa con el culto a Mitra puede considerarse tenue.[6] La luz es un elemento de potenciales dimensiones divinas en el mundo grecorromano que presenta una interpretación con varios significados y a veces complicada si se desconoce parte del contexto religioso. Es obvio el valor polisémico que le atribuyen los Papiros Mágicos en relación con lo divino, pudiendo ser allí tanto un elemento destructor o de iluminación divina,[7] así como pudiendo poseer una notoria función como elemento comunicador o transmisor de la divinidad, preferentemente dentro del ámbito solar.[8] El valor simbólico de la luz dentro del espacio mitraico resulta también evidente en el mitreo, denominado a menudo *spelaeum* en inscripciones,[9] donde la penumbra y naturaleza de sus divinidades ha permitido a autores como Richard L. Gordon o Manfred Clauss señalar el atractivo especial que tendría el contraste entre la luz de Mitra, *genitor luminis*,[10] y Sol con la oscuridad.[11] Esta descripción del mitreo se basa en la habitual situación subterránea o semisubterránea del edificio, los múltiples nombres que recibe, como *antrum*, *crypta* o *templum*, y la percepción de autores como Fírmico Materno en su crítica contra las creencias precristianas.[12]

Por otro lado, existe también constancia material del valor ritual de la iluminación y la luz en el mundo latino gracias a la deposición de lámparas en lugares como el lago de Nemi[13] y otros puntos del occidente romano, que ocasionalmente han motivado intentos de hacer reconstrucciones de su papel ritual.[14] Tal y como explica Jean-Louis Podvin en el caso de los templos isíacos, los elementos de luz que estaban dispuestos en distintos lugares del espacio sagrado eran diversos en el mundo grecorromano, y podían aparecer en forma de soportes estáticos u objetos móviles, candelabros, velas, lucernas o antorchas. En general, este tipo de mecánicas ofrecían

---

5. Betz, 2003, pp. 30 y 111 (sobre la luz), 50 (los numerosos elementos relacionados con ella), o 60-87 (para observar su papel en la reconstrucción de los pasos del rito). Cf. *PMG* IV (= Bibl. Nat. suppl. gr. 574), ll. 475-834.

6. Sobre su valor para reconstruir el rito mitraico, Beck, 2006, p. 44, y Alvar Ezquerra, 2008, p. 377.

7. Es especialmente visible en la serie de *PMG* IV 595-599. Cf. Muñoz Delgado, 2001, p. 138.

8. *PMG* II 119 o III 153. En un sentido más genérico, *PMG* IV 990.

9. Por ejemplo, leíble en la dedicatoria mitraica de Senj *CIL* III 13283 (= *ILS* 4225 = *CIMRM* 1846 = AE 1894, 22): *I*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) / *spelaeum cum* / *omne impen*/*sa Hermes C*(*aii*) / *Antoni*(*i*) *Rufi* / *praef*(*ecti*) *veh*(*iculorum*) *et* / *cond*(*uctoris*) *p*(*ublici*) *p*(*ortorii*) / *ser*(*vus*) *vilic*(*us*) *Fortu*/*nat*(*us*) *fecit*.

10. *CIMRM* 676.

11. Clauss, 2001, p. 120, y Gordon, 2007, p. 392.

12. Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, 5, 1-2: *sacra vero eius in speluncis abditis tradunt ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam spendici ac serenis vitent*. Para un análisis del espacio del mitreo en español, cf. Campos Méndez, 2004.

13. Diosono & Cinaglia, 2016.

14. Estienne, 2008; Podvin, 2018.

no sólo iluminación práctica, sino diversas maneras de dar luz a la escena ritual y a las procesiones de manera que se resaltasen ciertos elementos. Las mismas lucernas tenían varios usos rituales entre los que se incluía también la lichnomancia o adivinación con lámparas.[15] Además, como fuentes de luz, podían tener un valor ritual significativo, donde su luz podía representar ya no sólo la divinidad sino la vida que se iba a extinguir, tal y como defiende Sylvia Estienne con el enterramiento de lucernas en el santuario africano de Saturno en *Thuburnica*.[16] Este mismo sentido simbólico de la luz se puede encontrar en la obra de Attilio Mastrocinque sobre las lámparas y las *defixiones* en el santuario de Anna Perenna en Roma, defendiendo incluso que la extinción de la luz de la llama podría ser usada como un homicidio metafórico.[17] El autor señala también su simbolismo en el ámbito mitraico, y otros trabajos específicos como el de Csaba Szabó sobre los objetos arqueológicos en el espacio del Mitreo muestran lo habitual de las lucernas y lámparas en él.[18] El papel de las lucernas es variado y pueden ser usadas no sólo para la iluminación práctica, pero también para crear efectos de luz en la penumbra del mitreo. Donde hay oscuridad, la luz genera un contraste visual mayor, y los mitreos ofrecían un escenario perfecto. Poseían iluminación artificial no sólo de luceras, sino también de braseros, de los cuales se han documentado ya varios casos,[19] algunos de ellos con inscripciones dedicatorias incluso.[20] Por otro lado, diversos autores han ido recogiendo estos casos junto a otros como láminas con perforaciones así como vasos con restos de carbón, que acompañan a objetos más habituales como lámparas, de las que se conoce también casos colgadas en placas con perforaciones.[21] Este empleo variado de la iluminación fue resumidamente recogido en revisiones del culto mitraico como Clauss,[22] aunque autores alemanes como Dierk Wortmann, Elmar Schwertheim y Reinhold Merkelbach ya habían incluido con anterioridad recopilaciones más extensas de objetos que podrían producir efectos de luz para potenciar la experiencia ritual en algunos santuarios de Mitra.[23]

---

15. Sobre este tema, Diosono, 2020.
16. Estienne, 2008, p. 52.
17. Mastrocinque, 2007.
18. Szabó, 2014.
19. Clauss, 2001, p. 121. Gordon, 1998, p. 242 ya reivindica la importancia de considerar estos elementos.
20. *CIL* XIII 11615 (= *CIMRM* 1370 = AE 1920, 125): *D*(*eo*) *I*(*nvicto*) *M*(*ithrae*) / *M*(*arcus*) *Bellius Tr*[*io*?]/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) [*l*(*ibens*) *l*(*aetus*)? *m*(*erito*)].
21. *CIMRM* 1419.
22. Clauss, 2001, pp. 120-125.
23. Wortmann, 1969; Schwertheim, 1974; Merkelbach, 1984.

En este tipo de trabajos se parte ocasionalmente de las fuentes antiguas para señalar la importancia de los efectos de luz en el repertorio ritual del mitraísmo, como pueden ser pasajes de *El Antro de las Ninfas* de Porfirio y los *Discursos* de Dión Crisóstomo, aunque sin desarrollar la idea más allá de señalar la existencia de monumentos perforados,[24] por lo que la investigación no ha ofrecido trabajos que den explicaciones detalladas.[25] Entre las fuentes de luz con efecto ritual se incluyen los altares perforados, un tipo muy específico de aras con orificios para iluminación interior que han sido encontradas en algunos mitreos. Aunque es indudable que estas aras participaban del efecto escénico de la iluminación, es un error tratarlas al mismo nivel que las lucernas y la iluminación exterior de relieves. La única compilación que proponía cierto sistema de interpretación fue la recopilación de Wortmann en 1969, quien, en su estudio del Mitreo de Bonn, enumeró distintas piezas que presentaban perforaciones en distintos soportes para contextualizar el altar lunar allí encontrado. Sin embargo, su apuesta de interpretación, que ya ha cumplido más de medio siglo y necesita ser actualizada, fue recurrentemente citada a nivel enumerativo, y sus ejemplos fueron ampliados sin mayor explicación por Merkelbach,[26] aunque no ha sido empleada para analizar los efectos lumínicos existentes en los mitreos del mundo romano. En su minucioso análisis, Wortmann reparó en el potencial ritual de las "*beleuchtbare Steine*", señalando como alguna de ellas se pueden colocar en el extremo axial del mitreo, y lo disperso de su uso, que podemos englobar en tres áreas principales: *limes* renano, *limes* danubiano e Italia central (Roma y Ostia). Aunque el autor separa estas "rocas" iluminadas de otros dispositivos de iluminación como las lámparas o braseros, no llega a ofrecer una tipología del material ritual, y obras posteriores no llegan más allá de señalar algún uso ligado a textos mágicos.[27]

---

24. Tal es el caso de Beck, 2006, pp. 76, 77 y 133.

25. Una excepción sería el reciente intento de Coombe y Henig, 2020, que apunta a la existencia de ciertos patrones, aunque sin analizar las diferentes funciones o características de los objetos destinados a producir efectos de luz.

26. Merkelbach, 1984, pp. 263-395 junto con otras piezas del culto a Mitra iranio y romano. Más recientemente Coombe y Henig, 2020 han ofrecido unos ejemplos más reducidos.

27. Es el caso de Clauss, 2001, p. 111, que cita el *PGM* IV 635-637 para hablar de la visión de un joven dios radiado.

1. Los altares perforados

Mediante el análisis directo de las piezas encontradas en Britania y Alemania y el repaso de la bibliografía, creemos que es posible actualizar dichas propuestas y ofrecer una interpretación más consistente que identifique la existencia de una tipología específica: los altares perforados. Su tipología física se corresponde en buena medida con el reciente intento de sistematización de Penny Coombe y Martin Henig, que propusieron la existencia de piezas con una "*technique of open work*".[28] Entre los materiales considerados por ellos se incluyen estos altares perforados, que consistirían en piezas rituales centrales cuya mecánica de iluminación no es exterior sino interior y frontal. Son, a fin de cuentas, piezas diseñadas para algo más que un efecto de luz genérico, esto es, fueron preparadas para iluminar el atributo divino de ciertos elementos del culto mitraico tal y como observamos en la autopsia de varias piezas de Germania y Britania. Todas ellas destacan por perforar los atributos divinos, tener un trabajo en dos frentes, con una talla más tosca desde la parte trasera que se aproxima al relieve frontal y una talla final, más delicada y con pulido, desde el exterior de la pieza para rematar los rayos perforados o el creciente.

1.1. Carrawburgh (Inglaterra)

En las excavaciones de 1949-1950 se descubrió un mitreo al sur del fuerte de *Brocolitia*, en el Muro de Adriano. Allí se encontró este famoso altar perforado,[29] situado a la izquierda de una línea formada por otros dos altares en la zona distal del mitreo, frente a un nicho y sobre un depósito votivo de una fase anterior que contenía restos animales y piñas quemadas, entre otras cosas.[30] El altar, con una altura de 118 cm, una anchura máxima de 44,5 cm y una profundidad de 42 cm, fue encontrado fragmentado con su parte superior escindida que, con una datación entre el 213 y 222 d.C., pertenece a la tercera fase del mitreo.[31] Presenta restos tanto de yeso para preparar la base, como algunas trazas de pintura, y en su parte frontal lleva una inscripción dedicada a *Deus Invictus Mithra* por el prefecto Marcus Simplicius Sim-

28. Coombe & Henig, 2020, p. 26.

29. Wright, 1950, p. 115; Richmond & Gillam, 1951, pp. 37 y 49-51; *CIMRM* 848; Wortmann, 1969, p. 416; Coulston & Phillips, 1988, pp. 47-48; Hunter *et al.*, 2016, pp. 126 y 131; Coombe & Henig, 2020, pp. 26 y 29.

30. Richmond & Gillam, 1951, pp. 35-37. En el mitreo se han localizado numerosos depósitos separados: Richmond & Gillam, 1951, pp. 62-84.

31. Sigo aquí la datación de Coombe & Henig, 2020.

plex.[32] La pieza destaca por tener en su parte central una representación frontal de Sol semidesnudo a medio cuerpo, portando un látigo y una corona con siete rayos perforados (Fig. 1) que Ian Richmond y John Pearson Gillam identificaron como Mitra debido a la dedicatoria.[33] Estas perforaciones conectan a un nicho posterior poco trabajado (Fig. 2) con una anchura de 22 cm y una altura decreciente de 38,5 cm en forma de cono invertido. El nicho posterior está horadando la piedra a la altura de los ojos del dios de manera que permite la creación de un hueco donde poner una/s lucernas que suministren luz indirecta desde atrás. La onomástica del dedicante de este peculiar altar parece corresponder a las provincias noroccidentales del imperio, y ha sido especialmente asociada a otras dedicatorias de Germania Inferior o el *limes* renano,[34] lugar donde otros altares con esta mecánica también aparecen en relación con el ámbito militar. Asimismo, más al norte, en Escocia, otro oficial romano encargó décadas antes un altar de características iguales al de Carrawburgh.

1.2. Inveresk (Escocia)

Durante las excavaciones de los restos del mitreo de Inveresk en 2010, se encontraron dos altares depositados en la parte distal de la estructura (Fig. 3).[35] El templo mitraico se situaba a unos 750 m al este del fuerte romano, y en el edificio, cuya estructura parece ser una fosa poco profunda y un edificio de madera,[36] se encontraron ambos altares boca abajo tras haber sido cuidadosamente desmontados de sus bases, muy probablemente debido al abandono del Muro Antonino en el 165 d.C. El centurión Caius Cassius Fla(---) de la legión XX y posible comandante de la *vexillatio* local,[37] dedica ambos en ese lugar, uno a Mitra y otro a Sol en 140-158 d.C.[38] El soporte del segundo (Figs. 4-5) es llamativo porque contiene la personificación de las cuatro

32. RIB 1546 (= AE 1951, 125c): *Deo invicto / Mitrae M*(*arcus*) *Sim/plicius Simplex / pr*(*a*)*ef*(*ectus*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

33. Sin embargo, es común ver una clara separación iconográfica entre ambos dioses, con relieves que incluso representan a ambos dioses claramente disociados (AE 1936, 53; cf. Alvar Ezquerra, 2008, p. 100; Pérez Yarza, 2021, pp. 26-28) o inscripciones que llaman a Sol *socius* (*CIL* V 5082 = *CIMRM* 730).

34. Richmond & Gillam, 1951, pp. 49-50; *CIMRM* 848; Birley, 1988b; Coombe & Henig, 2020, p. 159.

35. Hunter *et al.*, 2016, y Coombe & Henig, 2020 han estudiado profusamente estos hallazgos.

36. Hunter *et al.*, 2016, p. 159.

37. AE 2011, 678. Sus *tria nomina* lo identifica como ciudadano, y, en el contexto del fuerte local, es probable que fuera el oficial al cargo de las instalaciones o de la *vexillatio*. La asociación legionaria se basa en la paleografía de la A y la decoración de los altares de Inveresk, siguiendo a Coombe & Henig, 2020.

38. AE 2011, 679; Hunter *et al.*, 2016.

estaciones en la cenefa superior y una representación facial de Sol de gran tamaño sobre cuyo rostro se observan seis orificios a modo de rayos solares para dejar pasar la luz desde un nicho posterior, lo que la permitiría recibir iluminación desde dentro como ya señalan las dos publicaciones consecutivas sobre este hallazgo (Fig. 5-6).[39]

El altar de Sol está labrado sobre un bloque de arenisca con una superficie bien conservada que conserva vestigios de haber estado recubierta con un preparado de yeso y pintura roja. El nicho posterior fue vaciado de forma tosca, creando un hueco tallado que se extiende 47 x 58 cm a lo largo de toda la parte central del altar, precisamente donde está situado el relieve. Debido a la humedad, al traslado y a la debilidad de la zona media de la estructura, la pieza se ha descompuesto en tres grandes secciones que se conservan en el Museo Nacional de Escocia a la espera de ser restauradas. La imagen central del dios ocupa una posición privilegiada en detrimento del texto escrito, que se sitúa más arriba, marcando la importancia del relieve sobre la letra. La centralidad además quedaría resaltada por la iluminación del altar de Sol, que sigue la misma mecánica que el otro caso britano, es decir, la iluminación del atributo divino y no del rostro de la deidad. El altar ocupó una posición compartida junto con el altar dedicado a Mitra, que establece una relación entre las dos divinidades en la parte principal del escenario ritual, creando un contraste en el que Sol acompaña a Mitra. Es importante señalar lo costoso que resulta tallar la piedra y que la pieza tiene un vano mucho mayor del necesario. Esto plantea algunas cuestiones. ¿Por qué no crearon el espacio justo para perforar el rostro? ¿Era la parte inferior un espacio secundario? No existe en casos similares de altares perforados conocidos, que se suelen centrar en el acceso directo a la apertura frontal, tal y como ocurre en Carrawburgh. Las publicaciones anteriores señalaban que el vano del altar había sido estrechado por motivos técnicos y que era difícil colocar una lámpara o vela detrás sin un apoyo adicional. Además del uso luminoso planteaban también un valor acústico, pero la forma de la pieza es justamente un cono invertido de limitadas dimensiones para un humano, evitando cualquier tipo de resonancia especial proyectada hacia delante.

Atendiendo al detalle del trabajo, se observa que la perforación fue desde dentro hacia fuera. En la cara interior se aprecia además la entrada de un séptimo rayo, que es el número que aparece habitualmente en las representaciones mitraicas y en los otros altares perforados. Visto desde cerca, es evidente que la talla del vaciado hizo saltar además una parte del rostro (el mentón), que fue restaurado con yeso aprovechando la preparación frontal para la pintura. El mismo yeso es similar al encontrado en Carrawburgh, que generalmente ha sido identificado como parte de la decora-

39. Hunter *et al.*, 2016; Coombe & Henig, 2020.

ción pictórica pero no como un elemento plástico. Tal vez, el accidente de talla, que fue disimulado en la fase de pintura, es la razón por la que se modificó la corona radiada, que muestra trazas de improvisación también en el labrado exterior, con una reconfiguración del halo circular del dios. Al estudiar la pieza, parece evidente que la peculiar forma del vaciado, irregular y con un re-excavado que deja dos peldaños interiores, apuntan a un cambio del espacio interior que podía deberse a un cambio del diseño sobre la marcha. La parte amplia del vano, en la parte superior, parece ser un añadido posterior porque se excede en algunos lados y afecta al relieve frontal ya realizado. Por otro lado, el mismo cambio de anchura crea un escalón perfecto a la altura de la boca del dios, donde una tabla podría servir como soporte para colocar la lámpara allí, tal y como ya mencionaron Fraser Hunter *et alii* (2016).

De hecho, las modificaciones en Inveresk parecen ser más. En la cara interior a la altura del rostro, si no aceptamos que se trata de un tallado nasal inacabado, hay una perforación horizontal que parece diseñada para insertar un objeto, tal vez una pletina de soporte para colgar una lámpara u otro objeto. Sin embargo, la ampliación de la talla dejó con poca profundidad la perforación horizontal de sujeción y la hace inservible, mostrando la existencia de más de un planteamiento de talla de la pieza. Esta es una de las posibles razones por las que se amplió lateralmente el vano, para crear un asiento que sirviera de soporte donde colocar la pieza, que desde el interior ilumina el aura del dios. A la vez, en la misma posición, Mitra no recibiría ninguna, creando un contraste que sería mayor si se atiende a la opinión de Hunter sobre el uso orificios secundarios en la parte superior del altar de Sol para velas y lámparas, que pudieron sujetarse con utensilios cuyos restos de plomo fueron encontrados cerca del altar.[40]

1.3. Bingen (Alemania)

Esta iluminación interior es diferente en características y funciones al posible papel de la luz exterior en la disposición lumínica de los mitreos. Los casos aquí recogidos apuntan a un valor representacional del *numen* divino con un esfuerzo particular en realizar una talla arriesgada que deja en frágil estado el altar. Esto se ve claramente también en el caso de *Bingium*, un fuerte subsidiario de *Mogontiacum*. Allí, junto con otras piezas mitraicas, se encontró en 1922 un altar de arenisca datado entre el 170 y 230 d.C., una cronología intermedia entre los dos casos anteriores, que representa el rostro roto de

40. Cf. Hunter *et al.*, 2016, p. 129. Agradezco al conservador del Museo Nacional de Escocia, el Dr. Fraser Hunter, la conversación mantenida al respecto.

Sol con siete rayos perforados (Fig. 7).[41] Esta pieza de 82 cm de alto, 53 cm de ancho y 40 cm de profundo alberga el relieve del dios dentro de un espacio rectangular central de 25 x 23,5 cm que conecta a un nicho trasero de 28 cm de profundo excavado desde atrás en aproximación a la frente del dios (Fig. 8). Los rayos perforados quedan de esta manera cercanos a una fuente de luz que se pondría en dicho espacio. Además, la pieza porta una inscripción separada por la imagen,[42] marcando la supeditación del texto a la iconografía de la misma manera que en Britania. El altar lo dedican los *privati* Secundinus, Tertinus y Confinis[43] a Sol y Mitra Invicto en honor de la *domus divina*, para cumplir el voto de Tertinus. Separamos las dos entidades divinas ya que hay una separación clara en tamaño de letra de las dos líneas así como su colocación en el campo epigráfico.[44] Esta diferencia queda enfatizada aún más porque la figura representada es nuevamente Sol, que porta su corona radiada y látigo, con cuya representación solar conjunta Mitra nunca aparece. Sí que tenemos indicios indirectos de efectos lumínicos registrados sobre Mitra, pero no se trata de la iluminación interna de su cuerpo divino, sino de una iluminación ajena a su figura o incluso delantera en el contexto de la tauroctonía, como ocurre con la representación del relieve de Fellbach, donde la pieza representa una lámpara colgando sobre la escena.[45]

1.4. Mundelsheim (Alemania)

Los altares perforados pueden representar tanto a Sol como Luna, y en el caso de Mundelsheim contamos con los dos al mismo tiempo. Ambas piezas fueron encontradas en un mitreo cercano a una villa rústica romana. Fueron descubiertas en 1989[46] dentro de lo que se identificó como un mitreo de limitadas dimensiones en el

41. Wortmann, 1969, p. 416 insinúa que fue destrozado, en línea con los estudiosos que proponen destrucciones cristianas, pero no hay pruebas de ello y la pared del relieve es muy fina por donde se rompió.

42. AE 1923, 35 (= AE 1940, 122 = *CIMRM* 1241/2): *In h*(*onorem*) *d*(*omus*) *d*(*ivinae*) *Soli // Invicto Mit*(*h*)*rae / aram Privati Se/cundinus et Ter/tinus et Confinis / ex voto Privati / Tertini v*(*otum*) *s*(*olverunt*) *l*(*aeti*) *l*(*ibentes*) *m*(*erito*). Cf. Wortmann, 1969, p. 416; Schwertheim, 1974, pp. 126-127; Merkelbach, 1984, p. 361 (para quien Sol es una representación del rango heliódromo); Boppert, 2005, pp. 57-59.

43. Como ya indica Merkelbach, 1984, los dedicantes aparecen juntos en otra inscripción de Bingen, *CIL* XIII 7505, donde se denominan a sí mismos *fratres*.

44. Aunque pueda afirmarse que estamos ante Sol Invicto Mitra, ha de notarse que, expositivamente, los teónimos están separados por el relieve, marcando en primera instancia a la *domus divina* y Sol y, en segunda, a Invicto Mitra.

45. Espérandieu, 1931, p. 430, n. 682; Filtzinger, 1980, p. 181. El relieve se encontró cerca de Fellbach y estuvo en Stuttgart ya en el siglo XVI.

46. Planck, 1990, p. 182, fig. 135; 1991, pp. 188-189, fig. 69. Posteriormente fue recogido en Wamser, Flügel & Bernward, 2000, n. 179.a.1-2; Boppert, 2005, p. 58; Hensen, 2013, p. 73; Gordon, 2013, p. 216;

sótano de una vivienda, y que dataría del siglo II o principios del III d.C. Esto lo sitúa en un marco cronológico cercano al de Inveresk, y, por tanto, comparten la posibilidad de ser los posibles primeros casos[47] de altares perforados al norte de Italia. En la zona distal hay un zócalo donde tal vez se colocó un relieve de la tauroctonía, pero la localización exacta de ambos altares se desconoce y son anepigráficos. Su morfología es curiosa ya que comparten apariencia frontal, pero recurren a dos tipos diferentes de perforación. El altar de Luna es algo más fino pero similar a los ejemplos previos, con 73 cm de altura, 45 cm de anchura y 25 cm de profundidad (Fig. 9), así como un nicho posterior de 26 cm de altura y 30,5 de anchura que es similar al de los casos anteriores (Fig. 10). Mientras, el altar de Sol (Fig. 11) muestra unas dimensiones similares, 68 x 47 x 24 cm,[48] pero carece de nicho por la delgadez de la parte central (Fig. 12). Su figura está inserta dentro de un casetón cuadrangular de 54 cm x 38,5 cm en donde el dios solar aparece representado en medio busto con mucho detalle, rodeado por 7 rayos que alternan 8 vanos desde donde se iluminaría la corona radiada. La pieza ha sido trabajada ampliamente desde dos frentes y presenta un espacio trasero muy limitado, con una ligera ampliación por repicado justo detrás del rostro del dios que, no obstante, sigue haciendo difícil instalar una lucerna. Tal vez el resultado de la talla obligó a idear un sistema diferente para permitir una iluminación indirecta de modo similar al de Luna y los casos anteriores. Sea como fuere, estos altares muestran, una vez más, la importancia central de la imagen y la perforación, que ocupa un lugar destacado en sendos casos y cuya colocación debió ser de acompañamiento, posiblemente con Sol a la izquierda y Luna a la derecha.[49]

1.5. Altar de Luna en Bonn (Alemania)

En diciembre de 1962, se encontró otro altar sin inscripción dedicado a Luna durante los trabajos para un nuevo edificio en Heisterbacherhofstrasse 1, cerca del centro de la ciudad de Bonn y donde Wortmann propone la existencia de un mitreo.[50] El altar es un ara anepígrafa sin plato de sacrificio, realizada en piedra caliza con fósiles de

---

Hunter *et al*., 2016, pp. 156-157; Coombe & Henig, 2020, pp. 27-28.

47. Hecho ya notado por Coombe & Henig, 2020, pp. 27-28. Planck, 1989, p. 178 ofrece las primeras indicaciones cronológicas, señalando que la cerámica apunta a la segunda mitad del siglo II d.C., pero la datación del área circundante apunta al segundo cuarto del mismo siglo.

48. El borde superior está perdido.

49. Retomo aquí la idea de Planck, 1989, p. 182, ya que coincide con la distribución iconográfica habitual de las escenas mitraicas.

50. Wortmann, 1969, pp. 410, 422, 423; Schwertheim, 1974, pp. 35-36; Merkelbach, 1984, p. 341.

concha y tiene una forma marcadamente vertical de 81,5 cm de alto, 27 cm de ancho y 22 cm de profundo (Fig. 13). En varios lugares de la superficie de la piedra se han conservado restos de preparado blanco y ciertas trazas de estuco rojo en las comisuras de la cornisa y las volutas superiores. La piedra no muestra signos de daño significativo, salvo por la voluta derecha y una esquina trasera, pero sí destaca la inserción de clavos en la parte frontal, a saber, una pareja en la parte superior del fuste, otros dos en la parte inferior sobre un relieve, y cuatro clavos de hierro rodeados de plomo en torno a una apertura en forma de creciente lunar. Debajo del creciente se extiende un interesante relieve decorativo que representa una escena vegetal con un bóvido caminando hacia la derecha. Parece tratarse de una vaca con cuernos que tiene la cabeza gacha. Schwertheim la identificó como una vaca, pero para Wortmann y Merkelbach se trata de un toro,[51] aunque el animal presenta ubres. Puede tratarse del bóvido asociado típicamente a Luna, como los bueyes que tiran de la biga lunar, pero la identificación del bóvido no es clara. Bajo sus patas traseras parece haber un objeto, que no es identificable, mientras que a la derecha de la cabeza del animal arranca una vid que asciende sobre toda una escena que Schwertheim califica como similar a un cenador. De la parte dañada de la vid izquierda baja una serpiente hasta la vaca y la recorre en diagonal a lo largo del torso hasta tomar algo del suelo.

El orificio de la pieza consiste en una perforación en forma de creciente lunar de 12 cm de ancho y 9 cm de alto que se sitúa a media altura de la cara frontal y comunica con otra apertura posterior en forma de nicho de 15 cm de ancho y 9,5 cm de alto (Fig. 14). Este nicho se sitúa en una postura ligeramente inferior, evitando así una visión libre del interior del orificio, donde se ha excavado una superficie horizontal de 11 cm de largo y 8 cm de profundo para colocar una lucerna (Fig. 15). Por otro lado, Wortmann señala en su publicación lo interesante de los cuatro clavos de hierro en torno a la apertura del creciente lunar e hipotetiza que sirvieron para fijar algún tipo de cobertura junto con los dos clavos inferiores, lo que indicaría una modificación del relieve para representar el nacimiento de Mitra. Siguiendo esta idea, Schwertheim propuso que los clavos en torno a la apertura lunar podrían haber sujetado un vidrio o cristal, aunque parece poco probable a la vista de la pieza, ya que habría quitado impacto al relieve del creciente, que está bien trabajado, no necesita atenuar su luz ya indirecta, y cuyo borde está desgastado. Por otro lado, es más probable que dichos clavos hubiesen sujetado dos apliques verticales a ambos lados, ya fueran de metal u otro material, para enmarcar la luna y así dotarla de más resalte en el centro del altar. Esto hubiera resultado más

51. Wortmann, 1969, pp. 410 y 412; Schwertheim, 1974, p. 35; Merkelbach, 1984, p. 341. Coombe & Henig, 2020 siguen la idea de que se trata un toro para reforzar la atribución mitraica.

efectivo que una cobertura, aunque también se pueden considerar otras opciones como la sujeción de un marco añadido, que funcionarían de resalte en vez de disimular el orificio. En nuestra opinión, es posible que estemos ante una reutilización o dos fases de diseño en el que los clavos superiores e inferiores, que no conservan añadidos de plomo, corresponderían a los puntos de sujeción de una tabula, quizás inscrita, o algún otro tipo de añadido, mientras que el relieve inferior con el bóvido correspondiese a una primera fase, ya sea mitraica o no. Esto explicaría el cambio de color del altar en su parte superior, y el repicado central del relieve.

Como reconoce Schwertheim, su vinculación al culto mitraico es circunstancial, ya que el contexto arqueológico exacto es desconocido. Su interpretación mitraica se debe principalmente a la ausencia de paralelos fuera del culto y la existencia de restos mitraicos en Bonn, así como la relación de los elementos representados con la iconografía mitraica, a saber, la luna, la vaca (tal vez buey) y la serpiente. Esta propuesta de interpretación es recogida por Merkelbach, quien reconoce la ausencia de escenas vegetales similares, pero recurre al toro, la serpiente y la luna, así como el contexto de la ciudad, para defender su atribución mitraica. Sin embargo, la escena de la vid no es tan habitual de este ambiente cultual, aunque ya Wortmann presenta algunos ejemplos de ello y el relieve se presenta modificado y retallado, eliminando buena parte de la decoración vegetal. Como bien ve el autor, esa misma talla indica una posible modificación, que no creo que afecte a la atribución mitraica dado el contexto de Bonn y los paralelos con creciente lunar que presentamos en este artículo. Sin embargo, las dificultades para ofrecer una interpretación completa son considerables. Wortmann primero, y Merkelbach más tarde, quieren ver una escena de la petrogénesis mitraica en el relieve central retallado y una cobertura movediza del creciente lunar (razón por la que habría esos 8 puntos de sujeción). Este diseño tecnológico lo sigue Schwertheim de modo similar, aduciendo la existencia de otros dispositivos como el panel rotativo del famoso relieve de Heddernheim/Nida.[52] Sin embargo, no hay forma de ver restos de dicha petrogénesis y el desgaste desigual de la superficie del altar puede apuntar a otra dirección. La luna presenta algunos roces y una superficie limpia, mientras que la parte superior conserva levemente el negativo de lo que debió ser una placa (quizás una *tabula* con la inscripción perdida).

52. *CIMRM* 1083. Cf. Merkelbach, 1984, p. 343.

1.6. Segundo caso de Bonn. ¿Un altar de terracota?

Durante las excavaciones arqueológicas de Hatschiergasse, ligadas a unos trabajos de construcción en un canal de Bonn, surgieron indicios de la ubicación de un nuevo espacio mitraico (Mitreo II) en la antigua *Bonna* dentro del área de los suburbios del campamento romano o *canabae legionis*. Además de restos arquitectónicos con trazas de pintura mural, un altar dedicado por un centurión de la *Legio* I y una pequeña caja de caliza dedicada a *Deus Invictus Mithras*, se encontró en 2014 un extraordinario altar ligado a los restos mitraicos.[53] Se trata de una caja hueca de terracota con cornisas, sin base y con unas dimensiones de 47 cm de alto, 44 cm de ancho y 35 cm de profundo (Fig. 16), que, según el reporte arqueológico de Kunze, dataría de finales del siglo I o comienzos del II d.C. En su parte frontal presenta orificios en forma de estrellas de cuatro hojas y una serpiente añadida en relieve que recorre buena parte de la escena, que, aunque se ha desprendido parcialmente, ha dejado huellas de la adición plástica visibles aún hoy en día. Si bien la decoración con serpientes es habitual en el ámbito mitraico,[54] no lo es la decoración perforada en forma de estrellas, que pasa del frontal de la pieza al lateral derecho.

Además de alguna marca de preparación de estuco y pintura rojiza, hay puntos ennegrecidos en el interior que parecen hollín,[55] lo que indicaría la existencia de una lámpara de aceite o la combustión de otro producto. El material que se quemó se introduciría por detrás, donde se observa una abertura rectangular de 16 o 18 cm de ancho y 14 cm de alto en mal estado de conservación. Estas características y sus dimensiones le confieren una cierta excepcionalidad. Los altares de terracota no son inusuales, pero generalmente consisten en árulas de pequeñas dimensiones[56] y/o se adscriben a ámbitos domésticos.[57] La peculiaridad de esta pieza es mayor por las perforaciones y la oquedad del interior, lo que obliga a considerar posibilidades alternativas, siendo la más razonable la de un incensario o *thymiaterion*, del que se conocen

---

53. Kunze, 2015. No he encontrado publicaciones adicionales que contengan información relevante sobre esta esta pieza más allá del reporte expuesto en *De la oficina LVR* para la conservación de monumentos arqueológicos en Renania: Terrakotta-Altar für den Mithras-Kult, 2015. Breve mención en Hunter *et al*., 2016, p. 158.

54. Ver por ejemplo Brulet y Vilvorder, 2004. Junto al mismo Bonn, cf. Clauss, 2001, p. 117, fig. 74.

55. Kunze, 2015 ya lo nota y señala que parece haber un repintado aun cuando el altar ya estaba dañado.

56. Estas pueden ser también huecas por dentro del mismo modo que el presente caso. Cf. D'Ambrosio & Borriello, 2001, p. 30, n. 25; Pérez Ruíz, 2011, p. 286.

57. Se conocen diversos casos, recogidos desde Montón Broto, 1996 en español a Williams, 1981 y Gendelman, 2015 en publicaciones internacionales.

varios ejemplos de uso ritual con forma de árula e incluso con lucernas adosadas.[58] Sin embargo, este altar de terracota no posee una zona preparada para la quema del incienso en su superficie. La parte superior consiste en un resalte cuadrangular de 9 cm de altura sobre la cornisa cuyo techo está perdido en su mayor parte, pero del que se observan arranques de cierre y un ángulo recto. Esto sugiere una cobertura horizontal, por lo que posiblemente no hubo una cavidad para la deposición del incienso. La interpretación como *thymiaterion* es por tanto difícil, ya que su diseño obligaría a una quema interior y su tamaño es mayor al habitual. A esto se suma que las perforaciones apuntarían a una preparación para exudar el humo por los orificios con forma de estrella, pero la apertura trasera, que no muestra señales de tener un soporte para cierre, debería estar tapada para evitar perder el efecto. Tras la revisión, esta pieza parece ser sin duda un altar que debió situarse en la esquina izquierda del mitreo – o junto a otro objeto – porque las perforaciones sólo están presentes en la cara frontal y derecha. Por su cronología se trataría del ejemplo más antiguo de altar perforado. La luz se habría podido ver tenuemente a través de las estrellas, una decoración inusual entre las perforaciones que resulta más fácil en un ara moldeada sobre barro. Su forma no deja de pertenecer al ámbito celestial, al igual que los rayos solares y el creciente lunar, y está en línea con la representación metonímica de las entidades del cosmos mitraico que estamos observando.

2. Otros altares perforados. Las cavidades huecas y las placas perforadas, ¿equivalentes a los altares?

Existen otros altares perforados similares a los vistos en el área de Ostia a partir de la segunda mitad del siglo II d.C.[59] En concreto, el Mitreo de Lucrezio Menandro alberga un interesante altar de ladrillo recubierto con una placa de mármol que tiene un creciente perforado de la misma manera que el caso de Bonn.[60] También en Ostia, en el Mitreo delle Sette Porte se encontró otro altar de ladrillo, revocado esta vez con estuco y nuevamente con una apertura en forma medialuna creciente que es accesible desde la

---

58. Ruíz de Arbulo, 1996, pp. 118-120 muestra árulas que pueden funcionar como incensario, e incensarios con lucernas adosadas. Pérez Ruíz, 2011, p. 298 muestra un árula incensario. Tybulewicz, 2015, p. 193 presenta dos incensarios provenientes de Egipto con forma parecida a un altar, pero con cuernos en su cornisa.

59. Se dieron a conocer a partir de Becatti, 1954, pp. 18, 60 y 94. Sobre una revisión reciente de la datación, White, 2012, p. 466 y Coombe & Henig, 2020, p. 28.

60. *CIMRM* 225; Wortmann, 1969, p. 415; van Haeperen, 2019, p. 461. Mención breve en Merkelbach, 1984, p. 135 y Hunter *et al.*, 2016, p. 156.

parte posterior.[61] Junto a la cavidad de esta última se encontraron restos de vidrio plano, que Wortmann considera que se usaron para cerrar la abertura[62] y que podrían explicar el dispositivo lumínico del altar de Bonn, de cronología desconocida pero posiblemente coetáneo. Por último, y también en Ostia, se conoce el altar anepigráfico de mármol del Mitreo de las Paredes Pintadas, en el que se representa un busto de Sol y de Luna con, nuevamente, un creciente perforado y accesible desde atrás.[63]

La idea del vidrio para cerrar un espacio ahuecado la encontramos insinuada en otras partes del Imperio. En Germania, Pannonia y Roma se han encontrado algunos altares que presentan cavidades huecas en su parte frontal que parecen haber sido excavadas para albergar un objeto como una fuente de luz. Este es el caso del altar de época posiblemente severa (171-230 d.C.) que Caelius Anicetus dedicó con su hijo a *Deus Invictus Mitra* en el Mitreo III de *Aquincum*.[64] Este altar hallado en 1932 presenta un nicho frontal cuadrangular justo debajo de la inscripción con suficiente espacio para colocar un objeto pequeño y, como ya notó Wortmann, tiene un pliegue o pestaña interior en forma de arco que permitiría apoyar una placa, cerrando así el nicho. En el lateral derecho hay una pequeña apertura que comunica con el mismo espacio y que sugiere la función de salida de aire.

No se conoce qué tipo de placa cerraría el altar de *Aquincum*, pero una pista de qué objeto lo haría, produciendo un efecto similar al de los altares perforados, lo tenemos en la placa de plomo del Mitreo de Santa Prisca.[65] Esta placa de considerables dimensiones (55 x 43 cm) contiene una representación del rostro del dios Sol con los siete rayos de su halo perforado. No se trata del único caso conocido;[66] en el Mitreo de las Termas de Caracalla de Roma fue hallada una placa de piedra que presenta el busto de Sol, hoy perdido, con su mano derecha en posición de saludo y siete perforaciones a modo de rayos de la corona solares. A su derecha, se puede observar una pequeña cabeza de Luna en el margen inferior, cuyo creciente está perforado

61. *CIMRM* 287; Wortmann, 1969, p. 415.

62. Coombe & Henig, 2020 siguen esta idea.

63. *CIMRM* 267 recoge que los rayos de sol estaban perforados, pero Wortmann, 1969, pp. 415-416 lo desmiente, y ya Merkelbach, 1984, pp. 35 y 135 no lo señala.

64. *CIMRM* 1765/6 (= AE 1937, 198); Wortmann, 1969, p. 420; Merkelbach, 1984, p. 379.

65. *CIMRM* 494; Vermaseren y van Essen, 1965, p. 346; Wortmann 1969, p. 418; Merkelbach, 1984, p. 313.

66. *CIMRM* 458. Pieza ya señalada por Wortmann, 1969, p. 417, y Merkelbach, 1984, p. 309. Tal vez también *CIMRM* 392, con una apertura semicircular (¿símbolo lunar?).

para producir el mismo efecto que el altar lunar de Bonn. Esta placa podría haber sido colocada para cerrar el nicho de un altar.[67]

Su mecánica de funcionamiento se conoce gracias al extraordinario hallazgo de *CIMRM* 1198 en el Mitreo I de Stockstadt.[68] Esta pieza es un altar de arenisca rojiza que presenta una cavidad cuadrangular (14 x 14 cm) en el centro del frontal que está enmarcada por un pliegue rehundido. Allí se encontró un resto de cristal, posiblemente parte de la placa de cierre, y una pequeña lucerna aún dentro. Las placas permitirían una iluminación similar a la de los altares perforados sin necesidad de tener dos orificios que atravesasen el altar y, por lo tanto, con un menor riesgo de dañar la pieza, como ocurrió en Escocia durante su factura o en el caso de Bingen. La complicación y dedicación que exige vaciar un altar por detrás parece ser una característica regional de Germania y Britania, así como algunos puntos de Roma, donde parece predominar el uso de placas sin embargo. El número de altares con cavidades que pueden atenerse a este grupo es difícil de calcular. Existen otros ejemplos que aparecen en diversas obras, como el altar anepigráfico del Mitreo II de Güglingen, que también ofrece una cavidad rectangular con espacio para ser tapada,[69] aunque en general muchos de los casos conocidos son debatibles, tal y como ocurre con el altar del mitreo de Rudchester, dedicado por el centurión Lucius Sentius Castus.[70] Esta pieza, dedicada a *Deus*, presenta dos grandes nichos separados en la parte posterior que, según Merkelbach, podrían haber sido cubiertos con relieves como la placa con rayos perforados del Mitreo de las Termas de Caracalla o el altar de *Aquincum*[71] para ofrecer una segunda superficie de culto.

---

67. Sigo aquí la idea expresada por Merkelbach, 1984, p. 309 y más recientemente por Hunter *et al.*, 2016, p. 156. Wortmann, 1969, p. 417 la plantea como una placa para cerrar un elemento arquitectónico.

68. Wortmann 1969, p. 416 (3.a); Mattern, 2005, nn. 67-68. Hay otro altar similar en el mismo mitreo (Wortmann 3.b) con el nicho debajo de un relieve y en peor estado de conservación, su placa no se habría conservado tampoco.

69. Hensen, 2013, fig. 69. Hunter *et al.*, 2016, p. 156 lo recoge.

70. *CIL* VII 544 (= *CIMRM* 839-840 = RIB 1398). Cf. Phillips, 1977, n. 223; Harris & Harris, 1965, pp. 26-27. También es posible la perforación de un altar del Mitreo I en Stockstadt, que se recoge en *CIMRM* 1201, y cuyo nicho podría haber sido cerrado de idéntica forma. Cf. Mattern, 2005, nn. 67-68.

71. Merkelbach, 1984, pp. 332-333 en base al negativo que habrían dejado la decoración metálica de los rayos de Sol en los bordes del nicho superior. Hunter *et al.*, 2016, p. 156 recogen esta posibilidad, aunque no se explica como una placa habría dejado negativos individuales de los rayos en la roca, mientras que Coombe & Henig, 2020, p. 27 se limitan con cautela a simplemente mencionar la pieza.

3. Otros efectos de luz

En el espacio mitraico existen numerosos mecanismos de luz registrados, incluyendo otro tipo de efectos sobre altares y perforaciones similares en estatuas. Por ejemplo, tenemos constancia de otros altares perforados que presentan características diferentes, más orientados a la luz en sí y sin representaciones o alusión a ninguna divinidad. Este es el caso del altar del *pater* mitraico Marcus Lollianus Callinicus de Ostia,[72] donde la pieza presenta un agujero central decorado con una corona en sus bordes. No es un altar perforado para esconder una luz, sino que el orificio deja ver el espacio detrás del altar con toda claridad para lo que podría ser un efecto de luz directo. Este tipo de técnica recuerda más a los relieves y estatuas con espacios huecos que permiten, si esa fuera la intención, poner una fuente de luz y hacer que la visión de los asistentes sea a través de objeto. Se trata de la misma posibilidad que observamos en la escena de la petrogénesis de Mitra de Housesteads que fue encontrada entre dos altares y en la que el dios es rodeado por una cinta zodiacal que crea un amplio espacio vacío para su iluminación, aunque no hay ninguna prueba de que esto sucediese (Fig. 17).[73]

Estas piezas no disimulan la luz, y la fuente de iluminación sería fácilmente visible, como es patente en el caso del relieve mitraico de Jajce, en Dalmacia, donde Cautes y Cautópates tienen sendos nichos triangulares sobre su cabeza destinados a dejar una fuente de luz visible que adorne la escena de la tauroctonía, ofreciendo así una escena de llamas vivas que emula la idea de las antorchas de los asistentes divinos de Mitra.[74] Otro altar llamativo que presenta unas características particulares es el

---

72. *CIL* XIV 4310 (= *CIMRM* 220). Cf. Wortmann, 1969, p. 417.

73. Bruton, 1909, fig. 17; *CIMRM* 860; Coulston & Phillips, 1988, n. 126; Irby-Massie, 1999, p. 94; Beck, 2006, p. 71; Hunter *et al*., 2016, p. 158 se muestran más o menos optimistas sobre su uso iluminado, mientras que Coombe & Henig, 2020, p. 27 se muestran más escépticos. Otro ejemplo de piezas escultóricas con espacios abiertos serían el relieve de la tauroctonía de Kurtowo, en Tracia (*CIMRM* 2338; Merkelbach, 1984, p. 392), el de Siscia (*CIMRM* 1475; Merkelbach, 1984, p. 370) y potencialmente la escena de la tauroctonía de la colección Borghese, muy modificada y procedente del Capitolio (*CIMRM* 416; Martini, 2022; con la inscripción *CIL* VI 719 y 30819), que presentan el tradicional panel mitraico pero el fondo vaciado, permitiendo que la luz pase a través de la escena en el lugar donde deberían encontrarse las habituales estrellas. Estos relieves tienen un espacio hueco, pero no hay ningún atributo concreto resaltado, y aunque no hay forma de saber si su perforación tenía como objeto la iluminación, pudieron permitir una iluminación escénica general, que en ese caso estaría coincidiendo con la bóveda celeste y las estrellas que aparecen en el altar de terracota de Bonn.

74. *CIMRM* 1861. Merkelbach, 1984, pp. 135 y 380, defiende que esto es un ejemplo de la categoría celestial de Cautes y Cautopates, aunque creo que es más acertado considerar las lámparas que se colocarían en los nichos triangulares como símbolos materiales de las antorchas de las dos deidades, sin implicar otras atribuciones más complejas.

altar hexagonal de Nida.[75] Esta peculiar pieza está dedicada a Dios Invicto Mitra por Marcus Terentius Senecius, presenta una apertura cuadrangular trasera y un orificio en el centro de la parte superior. Ambas aperturas están comunicadas, lo que tal vez permitiría colocar un fuego o iluminar interiormente la parte superior del altar desde detrás, creando un efecto no frontal, sino de iluminación vertical en el eje del plato sacrificial. No hay restos de fuego, por lo que Émile Esperandieu propuso que se tratase de un recipiente sacrificial, que Wortmann llama "*Opferstock*".[76] De tratarse de un efecto lumínico, este caso seguiría una técnica lumínica similar de luz indirecta a la de los altares perforados que hemos analizado, aunque tiene un sentido considerablemente distinto, ya que no busca realzar un atributo divino o una divinidad, sino que resalta verticalmente el elemento simbólico del lugar de sacrificio como un punto de comunicación con lo divino. Por otro lado, hay otras piezas donde el efecto lumínico está más definido y enfocado a un atributo. Este sería el caso de una estatua leontocéfala perteneciente al grupo escultórico mitraico de Sidón, datado en el 389 d.C. y conservado en el Museo del Louvre.[77] Esta estatua del dios leontino forma parte de un conjunto dedicado por Flavius Gerontius que incluye diversas piezas escultóricas como la tauroctonía o las representaciones de Cautes y Cautópates. Esta escultura leontocéfala tiene la peculiaridad de presentar un orificio delicadamente tallado en la boca, cuyo hueco se une a una perforación trasera en la nuca menos trabajada y más elevada, por lo que sólo se permite una iluminación indirecta, tal vez para expresar en época tardía el valor lumínico y flamígero del *pneuma*[78] en analogía a los atributos divinos de Sol y Luna. El caso libanés apunta de nuevo a la existencia de efectos lumínicos pensados no en un valor escénico genérico, sino que estarían orientados a reforzar elementos relevantes de una escena ritual concreta y los atributos principales de ciertas divinidades a través de su elemento característico.

75. *CIL* XIII 7363 (= *CIMRM* 1096); Wortmann, 1969, p. 419; Huld-Zetsche, 1986, p. 51. Merkelbach, 1984, p. 343 no analiza la pieza y se limita a incluirla junto al famoso relieve giratorio de Nida y cita a Schwertheim, 1974, pp. 72-73.

76. Wortmann, 1969, p. 419 recoge las dudas de Espérandieu, 1931, p. 97, que propone otro uso.

77. Clauss, 2001, pp. 31 y 163. Una pieza similar también perforada, pero en un relieve de mármol en *CIMRM* 543.

78. Tal y como lo describen varios textos de la antigüedad, empezando por Gal., *De placitis Hippocratis et Platonis* VII 7, 25-26 (643-644): […] φωτοειδές [καὶ] γάρ ἐστιν. εἰ δὲ καὶ περὶ ψυχῆς/οὐσίας ἀποφῄνασθαι χρὴ, δυοῖν θάτερον ἀναγκαῖον εἰπεῖν· ἢ τοὺτ᾽ εἶναι τὸ οἷον αὐγοειδές τε καὶ αἰθερῶδες σῶμα λεκτέον αὐτὴν, […] τῇ δέ γε πρὸς αὐτὸ κοινωνίᾳ τὸ κατὰ τὰς ὄψεις [αὐτῶν] πνεῦμα φωτοειδὲς γίγνεσθαι. Su atribución lumínica también aparece en los Oráculos Caldeos, cf. Plaisance, 2013, p. 264.

4. Función de la luz en los altares perforados

La luz es un elemento que no tiene por qué cumplir las mismas funciones ni enfatizar los mismos aspectos de la escena ritual, pero, en el caso de los altares perforados, la disposición de la iluminación ayuda a transmitir la presencia de ciertas divinidades en entornos específicos. Así, estos altares parecen constituir un grupo homogéneo orientado a la representación escénica del numen que permite de forma metonímica hacer presentes las divinidades celestes (Sol y Luna) en una especie de epifanía religiosa ligada al escenario sacrificial del espacio sagrado. En este sentido, la representación simbólica de las divinidades mediante el efecto lumínico parece ser la misma que el de aquellos otros altares con cavidades cuadrangulares cerrados por placas perforadas, que formarían parte de una técnica diferente para el mismo uso ritual. Ambos tipos servían para marcar la presencia celestial en el espacio sombrío del mitreo, creando un contraste de luz que no ilumina, pero facilita convertir en verídica la simulación religiosa, tal y como apuntó el grámata Servio Honorato en el siglo IV d.C.[79] Este sentido de "representación alegórica de la divinidad" de los altares perforados permite entender también la lógica de otras piezas únicas de tipología diferente, como la representación de una roca con una serpiente enroscada en el mitreo de *Rusicade*, Numidia. Este excepcional bloque de mármol presenta algunos orificios entre los anillos de la serpiente con un ahuecamiento de 10 cm por detrás, haciendo que el brillo de una lámpara colocada en su interior simbolizase la dimensión divina del nacimiento de Mitra desde la roca.[80] Esta pieza podría ejemplificar el empleo de la misma técnica o lógica simbólica de los altares perforados para otros usos, contrariamente a cómo los altares con placas perforadas constituirían potencialmente el uso una técnica diferente para similares funciones.

El empleo de la luz de los altares perforados sólo sobre ciertos elementos evidencia además la intencionalidad del efecto de luz, que es especialmente patente en los cambios del altar de Inveresk para alcanzar la altura deseada. Estos altares completan otros medios y efectos de iluminación, cuyo conjunto no puede sino recordar a las descripciones de percepción religiosa que retratan textos como los de la biblioteca tebana. La afirmación de Korshi Dosoo sobre cómo la luz dispuesta de acuerdo con la descripción de los papiros mágicos podía inducir a fenómenos de percepción

79. Serv., *Ad Aen*. II 116. Esta idea de escenificación ya está presente en un sentido amplio en Clauss, 2001, p. 12, quien aplica el mismo pasaje tardorromano.

80. *CIMRM* 127; Wortmann, 1969, p. 420; Clauss, 2001, p. 127. A esta pieza se pueden añadir otras fuera ya del ámbito mitraico que parecen seguir la misma lógica, como el resto fragmentario del templo de Isis y Mater Magna en Mainz, cf. Boppert, 2005, p. 58.

religiosa es aquí sugerente.[81] Sin embargo, a la hora de estudiar los efectos lumínicos, no basta con señalar un potencial uso ritual o escénico genéricos, sino que es importante poder reconocer la intencionalidad y repetición de patrones comunes. Ni Mitra ni otros dioses reciben estos efectos de luz en altares, como si se atendiera sólo a aquellos elementos que en el plano religioso son fuente de luz directa o reflejada, y que, no casualmente, son los entes que representan el espacio celestial que envuelve la escena mitraica. Los altares que aquí hemos presentado tienen por tanto un diseño del que se puede deducir una funcionalidad concreta y no deben ser puestos junto a otros como el altar ahuecado del mitreo de Königshofen, que presenta un vaciado total, pero sin perforaciones más allá de un pequeño orificio superior que podría estar pensado para usos totalmente distintos, tal y como recoge Wortmann.[82]

5. Conclusiones

La distinción por zonas y técnicas apunta a una variedad de opciones y a un conocimiento (o aplicación) irregular de la perforación con uso ritual en el culto mitraico del Occidente latino. Los casos expuestos de Carrawburgh, Inveresk, Bingen, Mundelsheim y Bonn permiten observar la existencia de ciertas preferencias regionales, pudiendo identificarse la relación entre los *limites* de Germania y Britania por la correspondencia tipológica en contraste con la ausencia de casos similares en otros lugares como Ostia, donde dominan las placas perforadas, o Hispania, donde no existen efectos de luz.[83] Tipológicamente, los altares perforados con Sol se circunscriben eminentemente al área germana, desde donde posiblemente se extenderían a Britania o viceversa. Por otro lado, los casos de Ostia, desde donde pudo proceder o pudo arribar la idea original, presentan una elaboración menos costosa a base de ladrillo revocado para representar el creciente lunar. Allí no se conocen casos de perforación de rayos solares, tal vez por su complejidad técnica, ya que sí que existen en las representaciones de placas, mecánica que parece constituir un mismo juego de luces junto con los altares para una función distinta al de las estatuas o las lámparas y su ofrecimiento votivo.

---

81. Dosoo, 2014, pp. 336-337. En este sentido, pasajes como *PGM* IV 635-637 son evocadores, como ya indica Clauss, 2001, p. 126.

82. *CIMRM* 1366/67; Wortmann, 1969, p. 419.

83. En lugares como Hispania, no se han encontrado piezas que presenten una tipología similar o incluso orificios que pudieran sugerir algún tipo de iluminación. Para un repaso del material mitraico de Hispania, ver Alvar Ezquerra, 2019.

Los ejemplos mostrados en la segunda parte del artículo sirven para resaltar un panorama de tecnología ritual variada y especializada, con diferentes elementos y usos. En ese contexto, los altares perforados se diferencian del resto de efectos que pudieran aparecer en la escena ritual por su orientación, limitada capacidad lumínica y clara asociación divina. Su luz no está pensada para ser contemplada directamente, sino que busca provocar un efecto indirecto desde las piezas centrales del culto, los altares. Tampoco se trata de una iluminación práctica o decorativa, de hecho, su potencial de iluminación es más bien limitado y los rostros de los relieves no pueden iluminarse con esta técnica. Pese a ello, estas piezas del culto se realizaron con un especial esfuerzo técnico, diferente en Ostia que en Germania. Además, sólo presentan tales efectos Sol y Luna en sus atributos celestiales, que pueden ampliarse al excepcional caso de las estrellas de Bonn, cuya cronología sugiere una etapa previa y representan también un elemento celestial. Esto se corresponde con el hecho de que Sol y Luna aparecen repetidamente en los relieves mitraicos de la tauroctonía, supervisando la escena desde las esquinas mientras que el firmamento se representa en la cueva mitraica o en la misma capa de Mitra.[84] El altar a Sol de Inveresk flanquea a Mitra del mismo modo que los relieves; en Carrawburgh y Bingen, Sol acompaña dentro de la misma pieza al dios, y los altares de Mundelsheim, cuya ubicación específica se desconoce, parecen diseñados para flanquear el espacio sagrado, integrándolo simbólicamente dentro del cosmos mitraico.

En la penumbra del mitreo, y entre las llamas de braseros y lucernas, los elementos celestiales de Sol, Luna y las estrellas en los altares son visibles gracias al espacio de semioscuridad y completan el fondo del escenario ritual del mismo modo que los relieves. Los casos analizados parecen estar localizados eminentemente en la zona distal del mitreo, cerca o en sustitución del relieve de la tauroctonía y siempre en asociación con Mitra. Por lo tanto, es posible asumir la existencia de una tipología ritual centrada en el área sacrificial que presenta una iluminación concreta a modo de acompañamiento de la figura central del culto. Al igual que determinadas escenas míticas como la petrogénesis, los altares perforados constituyen un elemento más de los disponibles en el repertorio cultural mitraico, que podía ser adaptado y seleccionado para ser desplegado. Su intencionalidad metonímica se observa claramente por la sistematización de la perforación, que evita la iluminación de rostros y cuyas

84. Afirmación conocida que se recoge en numerosas obras, por ejemplo, Beck, 2006, pp. 30-39 es famoso por su estudio de los componentes celestiales. Ver también Alvar Ezquerra, 2008, p. 77, y Mastrocinque, 2017, pp. 24-25. Siguiendo esta idea, las tauroctonías que presentan un fondo trepanado estarían representando también la bóveda celeste.

modificaciones están destinadas exclusivamente para alcanzar la altura adecuada desde donde poder iluminar el atributo característico de dioses celestiales, compañeros del señor del lugar, Mitra.

Imágenes



Fig. 1. Foto del altar *CIMRM* 847/848 procedente de Carrawburgh, frontal. Foto realizada gracias al acceso del equipo del museo GNM Hancock Museum, Newcastle. Agradezco al equipo del museo haberme dejado inspeccionar y fotografías esta pieza y otras (ver figura 17 más adelante)



Fig. 2. Foto de detalle del reverso del altar *CIMRM* 847/848, nicho posterior.



Fig. 3. Fotos del hallazgo del altar a Sol procedente del Mitreo de Inveresk. Cortesía del Dr. Fraser Hunter (© National Museums Scotland).

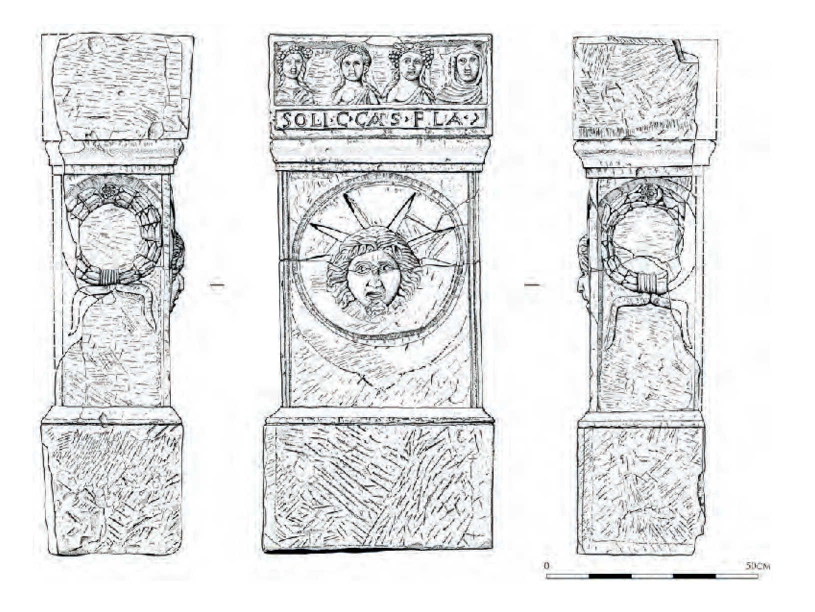


Fig. 4. Dibujo del altar de Inveresk dedicado a Sol. Dibujo por Alan Braby, © AOC Archaeology Ltd. Cortesía del Dr. Fraser Hunter.



Fig. 5. Fotos de detalle del altar de Inveresk, hoy fragmentado. Parte frontal. El escalón interior es visible en la foto siguiente.



Fig. 6. Fotos de detalle del altar de Inveresk, hoy fragmentado. El escalón interior es visible.



Fig. 7. Foto del altar *CIMRM* 1241 de Bingen. Fotos (Fig. 7 y 8) realizadas gracias al acceso ofrecido por el Dr. Matthias Schmandt del Museum am Strom, Bingen.



Fig. 8. Foto de detalle del altar *CIMRM* 1241 de Bingen, nicho trasero.



Fig. 9. Foto del altar gemelo de Mundelsheim de Sol, parte frontal, © Landesmuseum Württemberg, P. Frankenstein / H. Zwietasch.



Fig. 10. Foto del altar gemelo de Mundelsheim de Sol, parte trasera. Realizada gracias al acceso que nos confirió Eva Sulzer, del Landesmuseum de Stuttgart.



Fig. 11. Foto del altar gemelo de Mundelsheim de Sol, parte frontal, © Landesmuseum Württemberg, P. Frankenstein / H. Zwietasch.

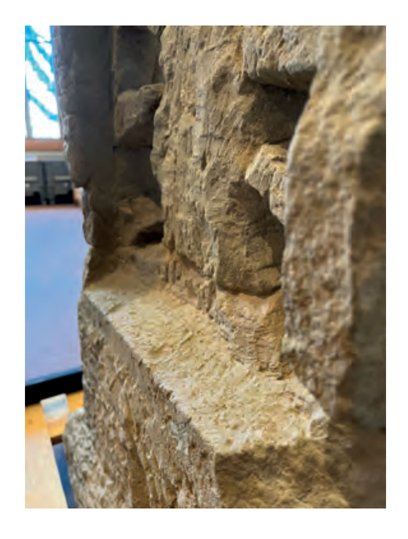


Fig. 12. Foto del altar gemelo de Mundelsheim de Sol, parte trasera. Realizada gracias al acceso que nos confirió Eva Sulzer, del Landesmuseum de Stuttgart.



Fig. 13. Foto frontal del altar *CIMRM* 1032 tomada en el LVR-LandesMuseum Bonn. Esta y las siguientes fotos han sido realizadas gracias a la amable colaboración de sus conservadores.



Fig. 14. Foto trasera del altar *CIMRM* 1032 tomada en el LVR-LandesMuseum Bonn. El nicho es visible en la parte central.



Fig. 15. Detalle del interior de la apertura posterior, altar *CIMRM* 1032.



Fig. 16. Foto del altar de terracota de Bonn tomada en el LVR-LandesMuseum Bonn. Foto realizada gracias a la amable colaboración de sus conservadores.



Fig. 17. Foto de la petrogénesis de Mitra proveniente de Carrawburgh. GNM Hancock Museum, Newcastle

BIBLIOGRAFÍA

Adam, Karl D. (ed.) (1991). *Heilbronn und das mittlere Neckarland zwischen Marbach und Gundelsheim*. Führer zu archaologischen Denkmülern in Deutschland, 22. Stuttgart: Theiss.

Alvar Ezquerra, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Religions in the Graeco-Roman World, 165. Leiden & Boston: Brill.

Alvar Ezquerra, Jaime (2019). *El culto de Mitra en Hispania*. Madrid: Dykinson.

Balch, David L. & Weissenrieder, Annette (eds.) (2012). *Contested Spaces*. Tubingen: Mohr Siebeck.

Becatti, Giovanni (1954). *Scavi di Ostia II. I Mitrei.* Roma: Libreria dello Stato.

Beck, Roger (2006). *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press.

Betz, Hans Dieter (ed. y trad.) (2003). *The Mithras Liturgy. Text, Translation, and Commentary*. Studien und Texte zu Antike und Christentum, 18. Tübingen: Mohr Siebeck.

Birley, Eric (ed.) (1988a). *The Roman Army. Papers 1929-1986*. Amsterdam: J.C. Gieben.

Birley, Eric (1988b). The Prefects at Carrawburgh and Their Altars. En Birley, 1988a, pp. 178-185.

Boppert, Walburg (2005). *Corpus Signorum Imperii Romani. Deutschland II, 14. Römische Steindenkmäler aus dem Landkreis Mainz-Bingen*. Bonn & Mainz: Habelt & Römisch-Germanisches Zentralmuseum.

Brulet, Raymond & Vilvorder, Fabienne (2004). *La céramique cultuelle et le rituel de la céramique en Gaule du Nord*. Louvain-la-Neuve: UCL, Centre de recherches d'archéologie nationale.

Bruton, Francis Archibald (1909). *The Roman Fort at Manchester*. Manchester: University Press Manchester.

Campos Méndez, Israel (2004). Espacio y práctica cultural de los misterios mitraicos. *Vegueta*, 8, pp. 37-50.

Christopoulos, Menelaos, Karakantza, Efimia D. & Levaniouk, Olga (eds.) (2010). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion. Greek Studies: Interdisciplinary Approaches*. Lanham, MD: Lexington Books.

CIMRM = Vermaseren, Maarten Jozef (1956-1960). *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vol. Hague: Martinus Nijhoff.

Clauss, Manfred (2001). *The Roman Cult of Mithras. The God and His Mysteries*. New York: Routledge, Edinburgh University Press.

Coombe, Penny & Henig, Martin (2020). The Inveresk Mithraic Altars in Context. En McCarty y Egri, 2020, pp. 23-34.

Coulston, Jon C. & Phillips, Edward J. (1988). *Corpus Signorum Imperii Romani. Great Britain I, 6. Hadrian's Wall West of the North Tyne, and Carlisle*. Oxford: Oxford University Press.

D'Ambrosio, Antonio & Borriello, M. Rosaria (2001). *Arule e bruciaprofumi fittili da Pompei*. Napoli: Electa Napoli.
Diosono, Francesca (2020). Lamps as Ritual and "Magical" Objects in Archaeological Contexts. En Mastrocinque, Sanzo & Scapini, 2020, pp. 139-157.
Diosono, Francesca & Cinaglia, Tiziano (2016). Light on the Water. Ritual Deposit of Lamps in Lake Nemi. *Journal of Roman Archaeology*, 29, pp. 451-468.
Dosoo, Korshi (2014). *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*. Tesis doctoral, Macquarie University.
Espérandieu, Émile (1931). *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Germanie romaine*. Paris & Brussels: G. Van Oest.
Estienne, Sylvia (2008). Lampes et candélabres dans les sanctuaires de l'Occident romain: une approche archéologique des rituels. *Mythos*, 2, pp. 1-16.
Filtzinger, Philipp (1980). Hic saxa loquuntur. *Hier reden die Steine*. Stuttgart: Gentner.
Gasparini, Valentino & Veymiers, Richard *(eds.) (2018). Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*. Religions in the Graeco-Roman World, 187. Leiden & Boston: Brill.
Gendelman, Peter (2015). *The Terracotta Statuary, Masks, Plastic Vases and Portable Altars*. En Porath, 2015, pp. 25-61.
Gordon, Richard L. (1998). Viewing Mithraic Art. The Altar from Burginatium (Kalkar), *Germania Inferior*. *ARYS*, 1, pp. 226-258.
Gordon, Richard L. (2007). Institutionalized Religious Options. Mithraism. En Rüpke, 2007, pp. 392-405.
Gordon, Richard L. (2013). "Glücklich ist dieser Ort…". Mithras-Heiligtümer und Kultgeschehen. En Hattler, 2013, pp. 211-18.
Harris, Eve y Harris, John Richard (1965). *The Oriental Cults in Roman Britain*. Leiden: Brill.
Hattler, Claus (ed.) (2013). *Imperium der Götter: Isis – Mithras – Christus. Kulte und Religionen im römischen Reich*. Stuttgart: Theiss.
Hensen, Andreas (2013). *Mithras. Der Mysterienkult an Limes, Rhein und Donau*. Stuttgart: Theiss.
Huld-Zetsche, Ingeborg (1986). *Mithras in Nida-Heddernheim. Gesamtkatalog*. Frankfurt am Main: Museum für Vor- und Frühgeschichte.
Hunter, Fraser, Henig, Martin, Sauer, Eberhard y Gooder, John (2016). Mithras in Scotland. A Mithraeum at Inveresk (East Lothian). *Britannia*, *47*, pp. 119-168.
Irby-Massie, Georgia Lynette (1999). *Military Religion in Roman Britain*. Leiden: Brill.
Kubala, Agata (ed.) (2022). C*ollecting Antiquities from the Middle Ages to the End of the Nineteenth Century. Proceedings of the International Conference (March 25-26, 2021)*. Krakow & Wrocław: Księgarnia Akademicka.
Kunze, Felix (2015). Mithras in der Lagervorstadt. *Archäologie im Rheinland*, 2014, pp. 109-111.
Martini, Annarita (2022). From the Capitoline Hill to the Louvre. The Journey of a Relief of Mithras. En Kubala, 2022, pp. 311-331.

Mastrocinque, Attilio (2007). Late Antique Lamps with *Defixiones*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 47, pp. 87-99.

Mastrocinque, Attilio (2017). *The Mysteries of Mithras. A Different Account*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Mastrocinque, Attilio, Sanzo, Joseph E. & Scapini, Marianna (eds.) (2020). *Ancient Magic. Then and Now*. Stuttgart: Franz Steiner.

Mattern, Marion (2005). *Corpus Signorum Imperii Romani. Deutschland II, 13. Römische Steindenkmäler aus Hessen südlich des Mains sowie vom bayerischen Teil des Mainlimes*. Bonn: Habelt.

McCarty, Matthew & Egri, Mariana (eds.) (2020). *The Archaeology of Mithraism. New Finds and Approaches to Mithras-Worship*. Babesch Supplements, 39. Leuven, Paris & Bristol, CT: Peeters.

Merkelbach, Reinhold (1984). *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*. Weinheim: Hain.

Montón Broto, Félix J. (1996). *Las arulas de Tárraco*. Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.

Moyes, Holley, Rigoli, Lillian, Huette, Stephanie, Montello, Daniel, Matlock, Teenie & Spivey, Michael (2017). Darkness and the Imagination. The Role of Environment in the Development of Spiritual Beliefs. En Papadopoulos & Moyes, 2017, pp. 85-104.

Muñoz Delgado, Luis (2001). *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*. Diccionario Griego-Español, Anejo V. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Papadopoulos, Costas & Moyes, Holley (eds.) (2017). *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.

Parisinou, Eva (2000). *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*. London: Duckworth.

Pérez Ruíz, María (2011). Aproximación a la cultura material asociada al culto doméstico en el mundo romano. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, 4, pp. 285-308.

Pérez Yarza, Lorenzo (2021). *El culto de Sol en el occidente romano*. Series Historia, 381. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.

Phillips, Edward J. (1977). *Corpus Signorum Imperii Romani. Great Britain I, 1. Corbridge; Hadrian's Wall East of the North Tyne*. Oxford: Oxford University Press

Plaisance, Christopher A. (2013). The Transvaluation of "Soul" and "Spirit". Platonism and Paulism in H.P. Blavatsky's Isis Unveiled. *The Pomegranate*, 15. 1-2, pp. 250-272.

Planck, Dieter (1989). Ein römisches Mithräum bei Mundelsheim, Kreis Ludwigsburg. *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg*, 1989, pp. 177-183.

Planck, Dieter (1991). Romischer Gutshof mit Mithras-Heiligtum. En Adam, 1991, pp. 184-190.

PMG = Preisendanz, Karl (1973-1974, 2nd ed. revised by A. Henrichs). *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen zauberpapyri*, 2 vol. Leipzig: Teubner.

Podvin, Jean-Louis (2018). Les préposés au luminaire dans les cultes isiaques. En Gasparini y Veymiers, 2018, pp. 609-627.

Porath, Yosef (ed.) (2015). *Caesarea Maritima, I. Herod's Circus and Related Buildings Part, vol. 2*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

RIB = Collingwood, Robin G., Wright, Richard P. *et alii* (1965-). *The Roman Inscriptions of Britain*. Oxford: Clarendon Press.

Richmond, Ian y Gillam, John Pearson (1951). *The Temple of Mithras at Carrawburgh*. Newcastle Upon Tyne: The Society of Antiquaries of Newcastle Upon Tyne.

Rüpke, Jörg (ed.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA., Oxford & Carlton: Blackwell.

Ruíz de Arbulo, Joaquín (1996). Altares domésticos y ritos orientales. Las árulas con lucernas adosadas. *Cypsela*, 11, pp. 117-124.

Schwertheim, Elmar (1974). *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 40. Leiden: Brill.

Szabó, Csaba (2014). Notes on the Mithraic Small Finds from Sarmizegetusa. *Ziridava. Studia Archaeologica*, 28.1, pp. 135-148.

s.a. (2015). Terrakotta-Altar für den Mithras-Kult, *Fund des Monats Juli 2015. LVR-Amt für Bodendenkmalpflege im Rheinland*. Disponible en https://bodendenkmalpflege.lvr.de/de/aktuelles/fund_des_monats/2015_1/fdm_2015_07.html

Tybulewicz, Rozalia (2015). Two Terracotta Incense Burners with "Horns" and Vine Scroll Decoration from Tell Atrib (Egypt). *Études et Travaux*, 28, pp. 191-200.

van Haeperen, Françoise (2019). *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica, Regio I. Ostia, Porto*. Roma: Collège de France.

Vermaseren, Marteen Jozef & van Essen, Carel Claudius (1965). *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca on the Aventine*. Leiden: Brill.

Wamser, Ludwig, Flügel, Christof & Ziegaus Bernward (2000). *Die Römer zwischen Alpen und Nordmeer Zivilisatorisches Erbe einer europäischen Militärmacht*. Mainz: Zabern.

White, L. Michael (2012). The Changing Face of Mithraism at Ostia. En Balch & Weissenrieder 2012, pp. 435-492.

Williams, Charles Kaufman (1981). The City of Corinth and Its Domestic Religion. *Hesperia*, 50.4, pp. 408-421.

Wortmann, Dierk (1969). Ein Mithrasstein aus Bonn. *Bonner Jahrbücher*, 169, pp. 410-423.

Wright, Richard Pearson (1950). Roman Britain in 1949. *Journal of Roman Studies*, 40, pp. 92-118.

En las sombras de la noche. Ataques a niños y gestantes en el mundo romano

In the Shadows of the Night. Attacks on Children and Pregnant Women in the Roman World

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza
marco@unizar.es

Resumen

La noche presidía tanto el nacimiento como la muerte de la existencia humana. En el mundo babilonio el nacimiento se presenta como el paso de la oscuridad a la luz, del silencio al rumor, y una serie de conjuros tratan de contener las amenazas al recién nacido. En un contexto cultural distinto, esta contribución analiza diversas estrategias para tratar de gestionar el terror provocado en el mundo romano por las criaturas de la noche, que operan en un contexto liminal ("*betwixt and between*" en la expresión de Turner), con especial atención a la protección del niño de los ataques de la bruja aviar a través

Abstract

Night presided over both the birth and death of human existence. In the Babylonian world, birth is presented as the passage from darkness to light, from silence to rumour, and a series of incantations seek to counteract the threats to the newborn. In a different cultural context, this contribution analyses various strategies for managing the terror provoked in the Roman world by creatures of the night operating in a liminal context ("betwixt and between" in Turner's expression), with special attention to the protection of the child from the attacks of the avian witch through various

de diversos ejemplos: desde textos literarios como el episodio ovidiano de Carna y Proca (*Fast.* VI 101-182), a la epigrafía funeraria, los lapidarios (*lithica)* o los papiros mágicos greco-egipcios.

examples: from literary texts such as the Ovidian episode of Carna and Proca (*Fast.* VI 101-182), to funerary epigraphy, lapidaries (*lithica*) or Graeco-Egyptian magical papyri.

PALABRAS CLAVE

Infancia; magia; rituales nocturnos; Roma antigua.

KEYWORDS

Ancient Rome; Childhood; Magic; Night Rituals.

Fecha de recepción: 13/01/2023 Fecha de aceptación: 22/05/2023

Un papiro egipcio datable ya en el s. XV a.C. y conservado en Berlín contiene una plegaria mágica para la protección de un niño,[1] y hace unos 30 años Walter Farber publicó una serie de conjuros del II milenio a.C. en lengua acadia destinados a calmar al niño y hacerlo dormir lo mismo que dormía en el seno de su madre.[2] Dichos conjuros se relacionan con otros que trataban de favorecer el desarrollo del feto y un buen parto frente a las amenazas del demonio femenino *Lamashtu*.[3] En el mundo mesopotámico, la noche presidía tanto el nacimiento como la muerte de la existencia humana y el nacimiento se presenta como el paso de la oscuridad a la luz, del silencio al rumor, de la muerte a la vida; de ahí que una serie de conjuros trataban de contener las amenazas al recién nacido, que antes habitaba la Casa de la Oscuridad y ha salido a la luz del sol.[4] Un ejemplo excelente, de gran intensidad dramática, es esta fórmula mágica para rechazar al demonio femenino *Lamashtu*, enemigo de las mujeres preñadas y de sus niños:

> "Anu la creó, Ea la crió. Enlil le asignó la cara de una perra. (Sus) manos son pequeñas, (pero sus) dedos son largos (y sus) uñas son largas. Sus antebrazos están sucios. Ha entrado a través de la puerta de la casa, está deslizándose por el hueco de la puerta y está a punto de matar al niño. Ha agarrado (al niño) en el abdomen siete veces. ¡Quita tus garras! ¡Suelta tus brazos antes que la magia sabia del héroe Ea te alcance! El hueco

1. Ruiz Cabrero & Toro Rueda, 1999.
2. Farber, 1989.
3. Wiggermann, 2000; Farber, 2014.
4. Verderame, 2020.

de la puerta es ancho para ti, las puertas están abiertas. ¡Fuera! Sal a la estepa. (Pueden) llenar tu boca con barro, tu cara con polvo y tus ojos con tierra finamente sembrada de mastuerzo. Te conjuro por el juramento de Ea. ¡Debes irte!".[5]

En un contexto cultural distinto como el romano, la pregnancia, el parto y la infancia son también tiempos muy azarosos: una cuarta parte de los niños moría en su primer año de vida, y solo el 50% de los neonatos alcanzaba la edad adulta.[6] Y los niños estaban especialmente expuestos en la noche. Esta es la clave para analizar las líneas que siguen diversas estrategias – desarrolladas en contextos históricos y culturales diversos – para tratar de gestionar el terror provocado en el mundo romano por las criaturas de la noche, que operan en un contexto liminal ("*betwixt and between*" en la expresión de Turner),[7] con especial atención a la protección del niño de los ataques de la bruja aviar a través de diversos ejemplos: desde textos literarios como el episodio ovidiano de *Carna* y *Proca*, a la epigrafía funeraria, los lapidarios (*lithica)* o los papiros mágicos greco-egipcios.

Este trabajo parte de la consideración del cuerpo del niño como realidad y metáfora en las culturas antiguas, como lugar de agencia y experiencia del sujeto, pero también como producto de prácticas discursivas y categorías formuladas socialmente y como símbolo para explicar a la propia sociedad. La infancia, como la adolescencia, tienen un estatuto liminal en las culturas antiguas, con los riesgos que supone socialmente la acogida de un "cuerpo extraño" que se percibe normalmente como procedente de otra dimensión y de una condición negativa.[8]

Junto al niño, la noche es otro espacio de liminalidad como símbolo del caos primordial, de peligro y subversión, de suspensión de lo rutinario, de oscuridad y secreto.[9] Es el espacio simbólico en el que se desenvuelve la magia negra, y Heráclito, ya en el siglo VI a.C., vincula las actividades de los μάγοι con las de aquellos

5. Ruiz Cabrero & Toro Rueda, 1996, p. 190. También los textos egipcios o mesopotámicos mencionan difuntos, hombres o mujeres, que atacan a niños (Johnston, 1995, p. 368, n. 16).

6. Dasen, 2015. El propio nacimiento entrañaba múltiples riesgos, desde infecciones a hemorragias uterinas. Sobre estos aspectos, que trataban de conjurarse con una serie de prácticas mágico-religiosas y no solo médicas, pueden consultarse Bradley, 2005; Todman, 2007; Carroll, 2018.

7. Turner, 1964.

8. Capomacchia & Zocca, 2017, especialmente pp. 7-10, con las referencias pertinentes. Igualmente, cf. Laes, 2011.

9. Para el mundo grecorromano, véanse Melbin, 1987; Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010; Edensor, 2013; Bousiktas, 2017; Verplanke, 2017; Chaniotis, 2019.

"que se mueven por la noche" (νυκτιπόλοις).[10] En la Roma antigua había una serie de estereotipos que relacionan a la noche con lo extranjero amenazador del *mos maiorum*. Los templos cerraban por la noche, y la noche es no sólo el dominio de dioses infernales, sino sobre todo – desde la perspectiva que interesa considerar aquí – el dominio de los muertos desasosegantes (*Lemuria*) y las larvas. Estas, como ha recordado recientemente Alejandra Guzmán, aunque en origen son "genios", son transformados en espíritus malignos incluso más negativos que aquéllos.[11] Y los dioses nocturnos suelen ser de origen extranjero.[12] Las ceremonias nocturnas prohibidas en Roma se ejemplifican de forma inmejorable en las Bacanales del 186 a.C. Incluso los misterios nocturnos de la *Bona Dea*, de reconocida antigüedad, eran sospechosos de inmoralidad e indecencia: el protagonismo femenino suscitaba miedo por su descontrol salvaje.[13]

La noche es el tiempo de la licencia sexual y de la amenaza política,[14] una frontera cuyo paso puede acarrear consecuencias temibles. Un pasaje de Séneca subraya claramente la asociación de la noche eterna con la muerte desde una perspectiva filosófica.[15] Y, desde unos parámetros muy distintos, un pasaje de Paulo castiga con la crucifixión o con la muerte por bestias salvajes a todo aquel que participara en ritos impíos nocturnos con el objetivo de encantar, embrujar o atar a alguien.[16] A mediados del siglo II d.C., Apuleyo fue acusado de oficiar "sacrificios nocturnos" en casa de

10. Fr. 22 B 14 (= Clem. Alex., *Protr.* 22, 2). Para Apuleyo, la "magia vulgar" era una práctica "tan oculta como tenebrosa y horrible, que se realiza generalmente durante la noche, se oculta en las tinieblas, evita los testigos y busca la soledad" (Apul., *Apol.* 47, 3, trad. de Segura Munguía).

11. Guzmán, 2013. Un ejemplo epigráfico de interés, en un espacio provincial fronterizo como el de Panonia, es la *defixio* de fines del s. II hallada en el santuario de Petronell/*Carnuntum*, que pide a los dioses infernales la muerte y el sufrimiento entre las larvas de un tal Eudemo (Sánchez Natalías, 2022, pp. 454-455).

12. Así el *Nocturnus* de Plauto (*Amph.* 272), cuyo culto se atestigua epigráficamente en Dalmacia o en la zona de Brescia (*CIL* III 1956; 9753; 14243.2; V 4287). Un démon *Nocturnu*s aparece así mismo en la *defixio* de Alcácer do Sal/*Salacia* (*HEp* 2002, 705) en relación con Attis. Los *Dei Nocturni* se documentan en Panonia Superior (*CIL* III 13461-13462). Se hacían sacrificios nocturnos a Saturno en Numidia (Chaniotis, 2019, p. 161) y Ovidio (*Ars Am.* I 565-568) menciona a *Bacchus Nyctelius.*

13. Mastrocinque, 2014.

14. Carlà-Uhink, 2018, p. 337.

15. Sen., *Epist.* 82, 16: *Mors contemni debet magis quam solet. Multa enim de illa credidimus. Multorum ingeniis certatum est ad augendam eius infamiam. Descriptus est carcer infernus et perpetua nocte oppressa regio, in qua Ingens ianitor Orci / Ossa super recubans antro semesa cruento, / Aeternum latrans exsangues terreat umbras. Etiam cum persuaseris istas fabulas esse nec quicquam defunctis superesse, quod timeant, subit alius metus. Aeque enim timent, ne apud inferos sint, quam ne nusquam.*

16. Paulus, *Sent.* 5, 23, 15 : *Qui sacra impia nocturnaue, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendaue curauerint, aut cruci suffiguntur ut bestiis obiciuntur*.

Junio Craso,[17] e igualmente, una ley del 364 d.C. castigaba los *sacrificia nocturna*.[18] Es probable que esta condena de las actividades nefandas nocturnas, que encontramos igualmente en escritores tardorrepublicanos como Cicerón (vid. *infra*) se remontaran a la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* del año 81 a.C.[19]

1. Evidencias literarias y epigráficas

La *stryx* es una criatura maligna característica del mundo romano que volaba por la noche a veces en forma de ave rapaz y penetraba de forma subrepticia en las casa para devorar o llevarse a los recién nacidos con ella, y que podía transformarse en bruja por medio de encantamientos.[20] Su paradigma ha sido elaborado recientemente por Ogden sobre las informaciones del propio Ovidio, de Petronio, Juan Damasceno y otras autores.[21] Como el búho, es un ave nocturna de mal agüero con un papel destacado en la magia de las representaciones literarias.[22]

Ovidio cuenta que se trata de un ave de cabeza grande y ojos fijos, pico ideal para rapiñar, plumas blancas y uñas como anzuelos, que se alimenta de la sangre y las entrañas de los recién nacidos, aunque duda de si se trata realmente de un animal o de una bruja transformada en pájaro. Unos versos de este autor ilustran perfectamente las amenazas a las que estaban sometidos los niños, aunque aparecen transferidas al horizonte mítico. En tiempos de los reyes de Alba Longa, las estriges atacaron en su cuna al príncipe *Proca*, de solo cinco días de edad (luego sería al padre de Númitor y Amulio), chupando el pecho del niño con sus lenguas voraces. Alarmada la nodriza ante el llanto de la criatura, llamó a la ninfa *Carna* en busca de ayuda. *Carna*[23] acudió a la casa, sosegó a los padres tocó y roció tres veces con agua mediante una rama de

17. Apul., *Apol.* 57-60.
18. *Cod. Theod.* 9, 16, 7.
19. Véase al respecto Rives, 2006.
20. Touati, 2003; Spaeth, 2010.
21. Ogden, 2021.
22. Perea, 2002b; Alvar Nuño, 2009-2010; Cherubini, 2010a y b.
23. *Carna* es, junto a *Cunina*, una divinidad que tiene como cometido específico la salvaguarda del neonato, con el que se relacionan diversos *indigitamenta* o deidades invocadas en situaciones específicas, que conocemos gracias a Varrón a través de Agustín de Hipona (Tels de Jong, 1960). Desde *Lucina*, que trae a la luz al niño, a *Carmenta*, *Vaticanus*, dios que abre la boca del bebé para que emita el primer vagido, al que los romanos atribuían un valor profético, y también *Fatua*, *Fabulinus* o *Rumina*, *Sentius*/*Sentia* o *Statilinus*/*Statilina* (Capasso, 2017, especialmente pp. 91-95). En el *dies lustricus*, el octavo o noveno tras el nacimiento, dependiendo de que el bebé fuera niña o niño se aceptaba en la familia al neonato a través del gesto ritual del *tollere liberos*, con el que se le atribuía un nombre y una identidad personal (Fest., 173, 30-34; Macr., *Sat.* I 6, 16).

arbutus (madroño) umbrales y ventanas. A continuación, sacrificó un cerdito y sacó sus vísceras para las *striges*. Como consecuencia, las *striges* dejaron en paz al niño, que pronto recuperó su color.[24]

El gramático Festo recoge un canto griego yámbico en el s. II, citando como fuente al autor del s. I a.C. Verrio Flaco, para alejar a la estrige:

> "Vete, estrige, deambulante en la noche; / aléjate de la gente, / tú, pájaro cuyo nombre no debe mencionarse. / Vete en naves rápidas".[25]

Este ritual de aversión recuerda claramente a otros atestiguados en Mesopotamia entre 1754 y 600 a.C. antes aludidos, en los que se trata de rechazar a *Lamashtu* en una nave, en un asno o en ambos medios a la vez.[26] El cerdito sacrificado por

---

24. Ovid., *Fast.* VI 131-168: "Hay unos pájaros voraces (…). Tienen una cabeza grande, ojos fijos, picos aptos para la rapiña, las plumas blancas y anzuelos por uñas. Vuelan de noche y atacan a los niños, desamparados de nodriza, y maltratan sus cuerpos, que desgarran en la cuna. Dicen que desgarran con el pico las vísceras de quien es todavía lactante y tienen las fauces llenas de sangre que beben. Su nombre es 'vampire' (*striges*); pero la razón de este nombre es que acostumbran a graznar (*stridere*) de noche de forma escalofriante. Así pues, tanto si estos pájaros nacen, como si los engendra el encantamiento y son viejas brujas que un maleficio marso transforma en pájaros, llegaron a meterse en la habitación de Proca. Este, que había nacido en dicha habitación, era con sus cinco años de edad un botín fresco para los pájaros, que chuparon el pecho del niño con sus lenguas voraces; el desgraciado muchacho daba vagidos y pedía socorro. Asustada por la voz de su pupilo acudió corriendo la nodriza y halló sus mejillas arañadas por las aceradas uñas. ¿Qué podía hacer? (…) Fue en busca de Carna y le contó lo sucedido, Carna le dijo; 'Abandona tu temor, tu pupilo se salvará'. Se llegó a la cuna; el padre y la madre lloraban. Ella les dijo: 'Contened vuestras lágrimas, lo voy a curar'. Inmediatamente tocó tres veces consecutivas las jambas de la puerta con hojas de madroño; tres veces con hojas de madroño señaló el umbral. Salpicó con agua la entrada (el agua también era medicina) y sostenía las entrañas crudas de una marrana de dos meses. Y dijo del siguiente modo: 'Pájaros nocturnos, respetad el cuerpo del niño; por un pequeño es sacrificada una victima pequeña. Tomad, os lo ruego, corazón por corazón y entrañas por entrañas. Esta vida os entregamos por otra mayor'. Cuando hubo sacrificado de esta manera, colocó al aire libre las entrañas partidas y prohibió a los que estaban presentes en la ceremonia volver la vista atrás. Colocó una vara de Jano, tomada de la espina blanca, donde una pequeña ventana daba luz a la habitación. Cuentan que, con posterioridad a aquel rito, los pájaros no ultrajaron la cuna, y el niño recobró el color que antes tenía" (trad. De Segura Ramos). En este episodio concurren elementos característicos de los rituales mágico-religiosos; así la alusión al pueblos itálico de los marsos, famosos por sus encantamientos, el sacrificio sustitutorio, la repetición ternaria de la acción, la activación de la protección en la puerta y el umbral o la prohibición de mirar atrás, característica de episodios como la vuelta de Orfeo de los infiernos o el ritual de los *Lemuria* – *Fast.* V 439-440. Véanse Pettazzoni, 1940; Scobie, 1978; McDonough, 1997.

25. Fest., 314 Müller.

26. Johnston, 1995, p. 386.

Carna del texto de Ovidio es la misma víctima sacrificial que se ofrece a *Lamashtu*, cuya relación con la griega Lamia ha sido establecida por autores como David R. West.[27] Walter Burkert sugirió que los demonios griegos *Lamia* y *Gello* asesinos de niños derivaban de los mesopotámicos *Lamashtu* y *Gallu*,[28] y Sarah I. Johnston que esos demonios griegos femeninos (como *Mormo*) tendrían su origen en las mortales incapaces de alumbrar o educar, y que devienen démones insatisfechos (áoroi):[29] es lo que sucedió a *Gello*, que murió,[30] o a *Lamia*, cuyos niños fueron muertos o a quienes ella misma mató por medio de la celosa Hera.[31] Se trata de démones que cambian de forma y que se caracterizan por su hibridismo y teriomorfismo, aves de presa como *Lamashtu* o la *Lilith* bíblica.[32] El texto de Apuleyo sobre la transformación de Pánfila en estrige nocturna es maravilloso a este respecto.[33]

Se ha propuesto[34] considerar estas historias de demonios devora-niños como un remedio terapeútico para preparar mentalmente al oyente para una crisis potencial. El temor indefinido de la pérdida de un niño se convertía en un temor definido y controlable a través de la "mención del problema" y su ubicación en una entidad externa, la de esos demonios devora-niños como chivos expiatorios.

Las nodrizas utilizaban determinados gestos y acciones para tratar de alejar cualquier calamidad que pudiera afectar a los niños que tenían a su cargo. Dos pasa-

27. West, 1991.

28. Burkert, 1992.

29. Johnston, 1995, p. 368.

30. Viltanioti, 2012.

31. Boardman, 1982. Sobre *Lamia* y sus metamorfosis, Cappanera, 2016.

32. Resnick & Kitchell, 2007; Eidinow, 2018. Igualmente, Rybakova, 2004; Cusumano, 2008; Pisano, 2013.

33. Apul., *Met.* III 21, 4-6: "Pánfila empieza por desnudarse por completo; luego abre una arqueta y de allí saca unas cuantas cajas; destapa una, y con la pomada que contiene se unta todo el cuerpo, desde las uñas de los pies hasta la coronilla; habla con su lámpara muy detenidamente en voz baja; agita con leves sacudidas sus miembros. Y, tras un imperceptible movimiento ondulatorio, apunta una suave pelusa que se desarrolla al instante y se convierte en recias plumas; la nariz se le encorva y endurece; las uñas se convierten en poderosas garras. Pánfila ya es búho" (trad. de Rubio Fernández). Véanse los trabajos de Leinweber, 1994; Stamatopoulos, 2018.

34. Ingemark & Ingemark, 2013.

jes de Plinio[35] y de Persio,[36] aunque en claves distintas, pueden ser ilustrativos al respecto. Ambos coinciden en el valor apotropaico de la saliva,[37] en concreto con un agente pasivo como es un niño, y ambos indican que quien se encarga de aplicar la saliva lustral es una mujer, en un enfoque despreciativo que en el texto de Persio queda subrayado por su carácter supersticioso (*metuens divinum*), y en el de Plinio por la duda de que fuera correcto que una nodriza llevara a cabo la operación, cuando ya existía el dios Fascinus para ello.[38]

La literatura nos da otros ejemplos de niños como víctimas de hechizos y manipulación mágica hasta límites extremos. Es paradigmático el uso por parte de las brujas de Canidia de un niño, esperando que "extraído el hígado seco y la médula, / hechizo de amor serían".[39] Y Trimalción cuenta la historia de un hermoso niño atacado y muerto por las *striges:* una vez estas alejadas por un esclavo capadocio, la madre, al abrazar el cuerpo de su hijo, descubre horrorizada que nada tenía en su interior sino un relleno de paja.[40] La terrible bruja Ericto extraía los fetos de las

35. Plin., *N.H.* XXVIII 39: "¿Debemos creer nosotros que es correcto que se haga a la llegada de un extraño o que, si mira a un bebé dormido, la nodriza escupa sobre él tres veces? Pues a estos los cuida Fascino, protector también de los generales, no solo de los niños, divinidad cuyo culto entre los ritos romanos es atendida por las Vestales" (trad. de S. González Marín). Sobre Fascinus como personificación del falo divino protector, véase Alvar Nuño, 2012, pp. 159-160, con un análisis de las imágenes de este apótrope en el Occidente romano.

36. Pers., II 30-34: "Mira cómo una abuela o una tía materna llena de supersticiones levanta de su cuna a un niño y con el dedo infame y saliva lustral empieza a purificar la frente y los húmedos labios, pues es experta en conjuros contra el aojamiento" (trad. de M. Balasch).

37. Que también se documenta en Tibulo (I 2, 54-56 y 95-96). En otro pasaje de Plinio (*N.H.* XXVIII 35) se alude a otros usos profilácticos de la saliva: "La saliva de los hombres en ayunas es un remedio de los más importantes contra las serpientes, pero la experiencia debe prestar reconocimiento también a otros remedios eficaces de ella. Escupimos a los epilépticos, es decir, conjuramos el contagio. Del mismo modo espantamos el mal de ojo y el encuentro con un cojo del pie derecho" (trad. de González Marín).

38. Alvar Nuño, 2012, pp. 245-246. Similar es el enfoque de Petronio, en el pasaje (*Sat.* 131) en el que se alude a una vieja (*anicula)* que recurre a procedimientos mágico-afrodisiacos en los que la saliva es un ingrediente esencial.

39. Hor., *Epod.* V 30-40: "Veya con el duro legón / cavaba jadeante por que el enterrado / niño muriese tras ver / cómo le cambiaban la comida al día / dos o tres veces, sacando / la cabeza al modo de quien flota en el agua / hasta la barbilla; y luego / extraído el hígado seco y la médula, / hechizo de amor serían / cuando sus pupilas se apagasen fijas / en el vetado alimento" (trad. de Fernández-Galiano). Sobre la figura de Canidia, véase Paule, 2017. Canidia y sus secuaces utilizaban en sus operaciones "cenizas de nueve días" (Hor., *Epod.* XVII 49) y el hígado de un niño (Hor., *Epod.* V 39). Plinio el Viejo, por su parte, enumera los diferentes usos medicinales de diversas partes del cuerpo humano, incluyendo el cerebro de los niños (Plin., *N.H.* XXVIII 5-7).

40. Petr., *Sat*. 63, 8: "Cuando la madre quiso abrazar el cuerpo de su hijo, lo tocó y solo halló un estafermo relleno de paja. ¡Le faltaba el corazón y los intestinos, y no tenía nada! Estaba claro que las brujas

embarazadas abriéndoles un tajo en el pecho,[41] y según Amiano Marcelino, ya en el s. IV, el tribuno Numero confesó haber abierto en canal a su mujer para extraerle el feto y "atraer a los dioses infernales y consultarles sobre la sucesión del emperador".[42]

Cicerón retrata a Sasia, personaje femenino al que ataca en el *Pro Cluentio*, como *mater scelerata*, una anti-matrona que esteriliza la tierra que pisa, una "*night-witch*", una criatura de la noche que había sido expulsada de todas las ciudades por las que pasó en su viaje a Roma.[43] Su condición marginal y *nocturna* la acerca a otras hechiceras como la bruja Ericto, que, como Sasia, esteriliza las semillas fecundas allí donde pasa.[44] Como señala Sandra Citroni Marchetti, "*la notte è il lato oscuro della natura in cui solitariamente si esercita il lato oscuro della donna, la strega*".[45] La mujeres de la noche lo invierten todo. Como indicara Johnston,[46] la bruja que roba o ataca a los niños invierte su naturaleza como mujer y como madre, de acuerdo con los principios establecidos por Mary Douglas[47] y Jonathan Smith[48] sobre el carácter de lo demónico como parte de un sistema de límites que servía para reforzar los valores sociales a través de la inversión.

Esa inversión se aplica igualmente a los enemigos, a quienes a veces se acusa de infanticidio y del sacrificio de niños para subrayar su extrema alteridad. Cicerón no vacila en acusar a su enemigo Vatinio de haber sacrificado niños para llevar a cabo

---

ya se habían llevado al niño y lo habían reemplazado por aquel espantajo de paja. Es preciso que me creáis – os lo ruego – cuando os digo que hay mujeres sabedoras, mujeres de la noche, que ponen abajo lo que está arriba" (*Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt*) (trad. de G. Fontana, 2021, pp. 132-133). Vid. Gaide, 1995.

41. Luc., *Phars*. VI 558-560: "De igual modo, con un tajo en el vientre, y no por donde la naturaleza lo demandaba, extrae el feto para colocarlo en las aras llameantes". Sobre Ericto, paradigma de la bruja nocturna, Gordon, 1987; Korenjak, 1996.

42. Amm. Marc., XXIX 2, 17.

43. Cic., *Clu*, 193: "Casi me atrevería a decir que no había nadie entre aquellas gentes que no creyese que era necesario purificar el lugar por donde ella había pasado, nadie que no pensase que la tierra misma —que es la madre de todos— quedaba contaminada bajo las pisadas de esa madre maldita. Por eso en ninguna ciudad le fue permitido detenerse; no se encontró ninguno entre tantos huéspedes suyos que no huyera del contacto de su vista. Confiaba su persona antes a la noche y a la soledad que a ciudad o huésped alguno" (trad. Aspa Cereza). Véase Spaeth, 2010. Sobre el vocabulario de la bruja en Roma, Paule, 2014.

44. Luc., *Phars*. VI 522.

45. Citroni Marchetti, 1996, p. 38.

46. Johnston, 1995, p. 362.

47. Douglas, 1966.

48. Smith, 1978.

prácticas adivinatorias y necrománticas mediante el examen de sus entrañas.[49] Apolonio de Tiana fue también acusado de sacrificar a un niño con propósitos adivinatorios.[50] Las víctimas más asequibles serían los niños de condición servil, como podrían mostrar los ejemplos del *Satiricón*. Ese tópico del sacrificio de niños se hace extensivo a conspiradores como Catilina[51] o a enemigos característicos como los púnicos.[52] La misma acusación harán, como es sabido, los "paganos" contra los cristianos[53] para subrayar su carácter subversivo y antisocial, o éstos contra los practicantes de la religión tradicional. Los estudios recientes sobre el crimen ritual demuestran cómo el *topos* del festín antropofágico se aplica por parte de griegos y romanos a grupos o personas de los que se pretendía subrayar la diferencia desde el punto de vista identitario.

Diversos pasajes de los papiros mágicos greco-egipcios aluden al ofrecimiento de "el corazón de un muchacho joven junto con harina de cebada y vinagre",[54] la

49. Cic., *In Vat.* 14: "Y puesto que los principios fundamentales de todas las cosas importantes proceden de las disposiciones de los dioses inmortales, deseo que tú, que con tus infames y bárbaras costumbres sueles proclamarte pitagórico y aspirar al título de hombre sapientísimo, me respondas: ¿qué depravación se ha apoderado de ti, qué locura tan desmesurada, para que, habiendo emprendido impíos rituales jamás oídos, habiendo evocado las almas de los muertos, habiendo glorificado a los dioses manes con las entrañas de niños, hayas llegado a despreciar los auspicios en los que se funda esta ciudad y en los que se sostiene su poder?" (trad. de Baños Baños). Según Cicerón, los pitagóricos prestaban atención "no sólo a las voces de los dioses, también a las de los hombres" (Cic., *Div.* I 102), y Nigidio Fígulo descubrió el paradero de un tesoro con ayuda de un niño poseído (Apul., *Apol.* 42, 6-7): su pureza y sus almas incorruptas convertían a los niños en el receptáculo ideal para albergar a la divinidad: Fontana Elboj, 2012. Aunque autores como Tupet (2009, pp. 207-209) aceptan la realidad de las prácticas atacadas por Cicerón, cabe pensar que se trataría más bien de un recurso característico de la difamación política.

50. Filostr., *Vita Apoll.* 7, 11. Si bien los pitagóricos prohibían taxativamente los sacrificios cruentos, el uso de niños como *médium* para comunicarse con los dioses estaría en la base de este tipo de acusaciones.

51. Sall., *Cat.* 22.

52. Plut., *De superst.* 171; Diod., XXIV 14. Entre los cristianos, Justino, Minucio Felix, Tertuliano o Eusebio de Cesarea siguen con el tópico: Ribichini, 2017, p. 78. Véase también Van Haeperen, 2005, pp. 327-346.

53. Fronto *apud* Min Fel., *Oct.* 9, 5; 31, 2; Atenag., *Leg.* 3. Según un oráculo de época tardía, el triunfo del cristianismo se debía al "odioso crimen" perpetrado por el apóstol Pedro, que habría asesinado y descuartizado a un niño en el transcurso de un ritual (August., *De civ. D.* XVIII 53) (los cristianos tenían por costumbre asesinar a los recién nacidos ants de ingerir su sangre). Sobre este tema, véanse McGowan, 1994; Nagy, 2001; Lanzillotta, 2007. Paralelamente, los apologetas cristianos condenaron a los paganos por sacrificar a niños y adultos en ritos de magia negra. Heliogábalo habría oficiado sacrificios humanos "eligiendo a niños nobles y hermosos" (*SHA*, *Heliogab.* 8, 2).

54. *PGM* IV 2646.

manipulación del corazón de un niño muerto prematuramente[55] o de un embrión, que debe ser ofrendado a los dioses junto a un perro muerto.[56]

Estas noticias literarias sobre la amenaza que pesaba sobre los niños como víctimas de encantamientos y agresiones mágicas se ven confirmadas por la epigrafía. Una lápida del Esquilino, conservada en Verona y datable antes del 31 d.C., contiene el *carmen* en primera persona de un niño de tres años, cuya vida le fue arrebatada cruelmente por manos de una bruja. Se trata de Yucundo, esclavo de Livia, esposa de Druso César, e hijo de Grifo y Vital:

> "En cuanto cumplí mi cuarto año, / cuando podía ser la alegría / de mi padre y de mi madre, / caí enfermo de consunción, arrebatado por una mano cruel / de una hechicera / salida a saber de dónde, / pues las brujas están / en todos los sitios del mundo / para hacer el mal con sus malas artes. / Vosotros, padres, guardad a vuestros hijos, / no sea que el dolor de su muerte / os invada el pecho pronto".[57]

De Chieti (*Teate Marrucinorum*) procede otra inscripción en la que se dice cómo un niño de tres años fue *veneno ereptus*.[58] Y en otra lápida de Roma, datable en el s. II, un padre maldice al autor de la muerte de su hija.[59]

Además estas evidencias, diversas inscripciones execratorias muestran el motivo de dos manos alzadas hacia arriba (las llamadas "*Fluchände*") pidiendo justicia a la divinidad. Como una plegaria de justicia podría considerarse, en fin, el epitafio de la niña Cecinia Basa, en la colección epigráfica del Museo Nazionale Romano.[60]

---

55. *PGM* IV 2577.

56. *PGM* IV 2579: ἔμβρυον γυναικὸς.

57. *CIL* VI 19747: *Iucundus Liviae Drusi Caesaris / f(ilius) Gryp{h}i et Vitalis / in quartum surgens comprensus deprimor annum / cum possem matri dulcis et esse patri / eripuit me saga manus crudelis ubique / cum manet in terris et noc(u)it arte sua / vos vestros natos concustodite parentes / n<e=I> dolor in toto pectore fix{s}us e<s=A>t* (trad. G. Fontana, 2021, pp. 116-117).

58. *CIL* IX 3030: *Ossa sita Primi / C(ai) Caesi Fausti Post(---) / Cottia C(ai) l(iberta) [El]euthe/ris nutritus vene/no ereptus anno/rum trium*.

59. *CIL* VI^2 12649. Igualmente, en Nasredin Hoça, en el norte de Galatia, se halló el epitafio de un niño, dedicado por sus padres contra el autor de la acción mortal que acusara su muerte (Graf, 2007, p. 143).

60. *CIL* VI 7898: *Hic sum Bassa sita pia fi[lia] / virgo pudica excedens / cunctas ingenio aequalis / cum mihi bis quinos annos mea / fata dedissent undec<i=V>mum me / non licuit perducere annum / cumque pater materque deos pro me / adularent at saevos Pluto rapuit / me ad infera templa / o<b=P>side me Parcae finem fecisse videntur / cum ante alios vernas tres rapuere mihi / si quis forte mea gaudet de morte iniqua / huic sit iniqua Ceres perficiatque fame // Caeciniae Sex(ti) f(iliae) Bassae*. Sobre este tipo de inscripciones, Graf, 2007.

2. Amuletos protectores

Dados los peligros extraordinarios a que estaban expuestos los niños, los amuletos tenían una importancia en consonancia para protegerlos.

Los amuletos contra el mal de ojo, popularizados en época imperial romana, eran muy frecuentes, como ha estudiado recientemente Antón Alvar Nuño.[61] En una serie de entalles tardoantiguos y de pendientes bizantinos, el Mal lo personifica una mujer que yace en tierra, alanceada por un jinete que se identifica con el sabio Salomón del Antiguo Testamento. Los nombres de este démon malevolente al que, como a la griega Lamia, se hace responsable de la muerte de mujeres preñadas y de niños son diversos – *Gello, Gyllou, Alabasdria, Abyzou, Obyzouth* –:

> "Me llaman entre los hombres Obizuth; y por la noche no duermo, sino que hago mi ronda por todo el mundo, y visito a las mujeres que dan a luz. Y adivinando la hora me pongo en pie; y si tengo suerte, estrangulo al niño. Pero si no, me retiro a otro lugar. Porque no puedo retirarme sin éxito ni una sola noche. Porque soy un espíritu feroz, de innumerables nombres y muchas formas".[62]

Un amuleto es, ante todo, un objeto o sustancia que debe llevarse consigo, normalmente al cuello, el muslo, el tobillo o la muñeca. El contacto físico es esencial para transmitir las propiedades del ensalmo al portador, y de ahí su denominación: *periammata*, *periapta*, en griego, *ligatura* o *alligatura* en latín. Otros vocablos se refieren a sus propiedades médicas: *remedia praebia*.[63] Un caso bien conocido de amuleto profiláctico, que también llevan los niños, es el falo, cuya eficacia se relaciona con la obscenidad como recurso para evitar un mal.[64]

La maza de Heracles se usaba a menudo como amuleto en la protección de los niños. Al fin y al cabo, este héroe divino constituye un modelo de supervivencia para ellos dados los peligros fatales que tuvo que afrontar en su niñez, como muestra el estrangulamiento de la hidra de Lerna, aunque tampoco es de desechar una referen-

61. Alvar Nuño, 2012.

62. *Testamentum Salomonis* 58. Véase Cosentino, 2013; Albrile, 2017, especialmente pp. 33-35, con referencias.

63. Varro, *Ling.* VII 107: "*Praebia* (amuletos), derivado de *praebere* (proporcionar), proporcionar la forma de cómo estar protegido, ya que son los amuletos que portan los niños en el cuello" (trad. de Marcos Casquero).

64. Varro, *Ling.* VII 97: "Puede a su vez (*obscaenum*) derivar de la costumbre de colgar del cuello de los niños ciertos objetos de figura obscena para que no les suceda ninguna desgracia, y que se llaman *scaevola*, para propiciar un buen augurio (*scaeva*), es decir, 'la parte izquierda', porque se consideran propicios los augurios procedentes de la parte izquierda" (trad. de Marcos Casquero).

cia como protección frente a los asaltos sexuales,[65] función que podría tener igualmente la *bulla*.[66] Como es sabido, la *bulla* se colgaba del cuello del niño cuando se le daba el nombre en el *dies lustricus* para ponerlo bajo la protección de la divinidad en su nacimiento social.[67] Además de las *bullae* áureas, otras de bronce conteniendo sustancias curativas como granos de uva han aparecido en tumbas de *Intercissa* o *Aquincum,* por ejemplo.[68]

Los estados transicionales peligrosos, como la dentición para los niños y la menstruación para las muchachas, tratan de ser superados mediante el uso de amuletos de oro o ámbar, los dientes animales o la lúnula (esta protegía especialmente a mujeres y niñas, a partir de la creencia de que Artemis/Selene controlaba el crecimiento, la maduración y la procreación en hombres y animales). Un tratado hipocrático está dedicado a la dentición, y diversos amuletos se ligaban al cuerpo del bebé para facilitar ese difícil proceso de pasaje entre dos formas de nutrición y dos estadios culturales distintos; los dientes preferidos eran los del lobo, el perro y el delfín.[69]

Se conoce con el nombre de *Lithica* los recetarios y tratados que contienen los poderes de las piedras, del mismo modo que otros contenían los poderes atribuidos a determinadas plantas. Si bien la época helenística es cuando florecieron esos textos, la mayor parte de los materiales se ha conservado a través de colecciones más tardías.[70] En el *Damigeron-Evax*, compuesto en forma de carta del mago Damigeron o rey Evax de Arabia al emperador Tiberio, se indica que la *aetita* facilita el parto.[71] La *aetita* o "piedra del águila" protege al niño en el vientre y evita que se malogre, y su morfología tiene unas claras connotaciones simbólicas: se trata de una piedra cóncava en la que se contiene otra más pequeña (un tipo especial de geoda): una piedra preñada protege a las mujeres preñadas.[72] Igualmente, la galactita se colgaba del cuello de los recién nacidos para librarlos del peligro del mal de ojo de "Megaira",

65. Véase González Estrada, 2018, pp. 111-137.

66. Plut., *Quaest. Rom*. 101. Resulta llamativa en este sentido la asociación de una *bulla* y un pendiente en forma de clava hercúlea, ambos en oro, en la tumba de un niño en una necrópolis de Poitiers datable en el s. II (Dasen, 2015, fig. 7).

67. Plut., *Quaest. Rom*. 102. Cf. Dolansky, 2008, pp. 47-70.

68. De las 28 *bullae* halladas en tumbas panonias, 18 pertenecían a niños: Dasen, 2015, n. 70.

69. Plin., *N.H.* XXVIII 257-258; XXX 20-22; XXXII 48. Véase Dasen, 2015. Sobre las informaciones de Plinio y su categorización entre la medicina y la magia, véase Cordovana, 2020.

70. Halleux & Schamp, 1985.

71. *Damigeron* I 5, 7.

72. Johnston, 1995, p. 383. El nombre de "piedra del águila" lo explica Plinio (*N.H.* XXXVII 187) por tener el mismo color que la cola del águila. Pero según Barb (1950, pp. 317-318) se debería a la traducción del nombre de esta piedra entre los asirios, *aban eri* (*eru* significa tanto "preñante" como "águila").

horrida mulier,[73] y en el *Damigeron-Evax* se lee también que la parturienta con problemas debe atarse al muslo derecho galactita con la lana de una oveja fecunda[74] (de hecho, la galactita aparece como un amuleto que procura remedios a madres y bebés en múltiples situaciones). Los amuletos fabricados con restos del pez rémora también servían para sujetar el feto de las embarazadas, o en ciertos casos, para todo lo contrario, es decir, para acelerar o precipitar el parto.[75] Y diversas fuentes documentan la existencia de amuletos fabricados a partir del birrete o *pilleus* de los recién nacidos, que las comadronas vendían a "abogados crédulos" para asistirles en los juicios.[76]

De acuerdo con las *Cyranides*, *Gello* y otros *nukteryna synthêmata* podían ser rechazados llevando en el brazo un amuleto con ojos de hiena viva envueltos en un paño púrpura o durmiendo con una cola de asno,[77] lo cual recuerda una práctica mesopotámica para alejar a *Lamashtu*: la madre y el niño debieran coger pelo del lado derecho de un asno.[78]

La hiena es un animal que tiene un papel destacado en las prácticas profilácticas: de acuerdo con Plinio, el diente o los ojos de la hiena podían alejar los terrores nocturnos y los fantasmas (*nocturnos pavores umbrarumque terrorem*), y la piel de su frente podía alejar al mal de ojo.[79] Ese papel de la hiena reconocido en los lapidarios griegos o en Plinio se documenta igualmente en los papiros mágicos greco-egipcios.[80] De todas propiedades, son sin duda su capacidad de inversión sexual y su capacidad hipnótica lo que explica sus poderes profilácticos ante las amenazas nocturnas.

Un tipo de exvoto particularmente bien atestiguado en contextos votivos de Italia en época helenística son las terracotas de niños fajados, especialmente en Etruria, el Lacio y Campania, aunque con manifestaciones también en ámbitos como el galo-

---

73. *Lithica* órfica 224-225.

74. *Damigeron* XXXIV 21-28.

75. Plin., *N.H.* XXXII 6. Véase Watson, 2010.

76. *SHA*, *Ant. Diad.* 4, 2.

77. *Cyr.* II 31, 20-21: "*If one sleeps on donkey skins, there is no need to fear any kinds of demons, nor Gello nor nightly visitations*"; II 40, 35-38: "*If two eyes of a live hyena are removed and wrapped in two pieces od purple cloth, all nightly fears will be chased away, as well as Gello suffocator of children and women in childbed, and all demons will be driven away*"; III 1, 91-93: "*The Eagle Stone, cut and beautiful, with flame-coloured surface, protects the child in the womb if you carry the stone with you, and prevents a miscarriage. It is beneficial to childbirth*" (trans. Björklund).

78. Johnston, 1995, p. 385.

79. Plin., *N.H.* XXVII 98.

80. Así, *PGM* VII 203-205; *SM* 96A.70. Eliano, por su parte, subraya la capacidad de la hiena para cambiar de sexo cada año (*Hist. Anim*. I 25), el poder de hacer callar a los perros (III 7) y, sobre todo, el poder hipnótico en su pata izquierda, citando a Aristóteles como fuente (VI 14); el *korokótta* (quizás la hiena líbica) atrae a los leñadores imitando la voz humana y los mata (VII 22).

rromano (o incluso en diversos bronces ibéricos). En diversas ocasiones se asocian a exvotos anatómicos de partes del cuerpo, por lo que parece que este tipo de ritual respondería al objetivo de lograr la protección divina del niño o al intento de evitar malformaciones futuras, más que a la concreta celebración de alumbramientos felices, como ha señalado recientemente Fay Glynister.[81] Algunas de estas figuras exhiben la *bulla* apotropaica de los niños en torno al cuello.

El ritual posibilitaba el cambio en el estatus cultural de objetos y sustancias en un proceso en el que el recitado de voces mágicas, por ejemplo, junto a la invocación de dioses y démones, permitía a los objetos adquirir agencia para contrarrestar el daño infligido al cuerpo de la víctima por medio de la enfermedad, que se consideraba como un ataque invisible y exterior por parte de un espíritu maligno.[82] En este sentido, los amuletos operan *anywhere* (de acuerdo con la distinción de Jonathan Smith entre religión del *here* – rituales domésticos –, *there* – los santuarios – or *anywhere*),[83] protegiendo al portador independientemente de las divinidades invocadas ante un elenco infinito de peligros potenciales. El poder del amuleto reside en su creación y su uso y en él se enfatiza la situación social no normativa del agente.[84] Un tema recurrente es el del conflicto, que se corresponde con la noción antigua de la enfermedad como un agente activo que penetra en el cuerpo.

En las gemas uterinas, la iconografía mezcla elementos extraídos de la medicina griega y de las tradiciones rituales egipcias (son egipcios son los dioses representados). La iconografía típica incluye un recipiente invertido que representa el útero, rodeado por el *ouroboros*, creando un "espacio mágico" que protegería al útero y al embrión de las fuerzas del mal.[85] Normalmente, estas gemas, que superan los dos centenares, están grabadas en hematita (piedra de sangre), un óxido de hierro que se creía que controlaba las hemorragias, de acuerdo con la ley de la simpatía. El amuleto protegía al útero y la pregnancia evitando el sangrado, por lo que debía "comer" o "beber" la sangre. Por eso el vocablo *pino* ("yo bebo") aparece asociado a amuletos de bronce tardoantiguos que representan al jinete santo combatiendo al demonio femenino. Conjuros narrativos (*historiolae*) contra tales demonios se contienen en el Testamento de Salomón (contra el demonio *Obyzouth*) y en el manual mágico griego de las *Cyranides* (contra *Gello*), original de Alejandría en los siglos I o II, que

81. Glynister, 2017.
82. Marco Simón, 2021, con las referencias correspondientes.
83. Smith, 2004.
84. Edmonds III, 2019, p. 146.
85. Sobre este tipo de gemas, Dasen & Nagy, 2019, pp. 439-441, con la bibliografía correspondiente.

pretende ser la revisión de un texto hallado en estelas arcaicas de Siria.[86] El tratado del s. XV *Anecdota Atheniensia* contiene, además de dos conjuros contra *Gello* y la envidia, otro contra la fiebre:

> "Cómo quitar la fiebre para (el beneficio) de los niños. Útero, negro, ennegrecedor, comedor y bebedor de sangre. Cesa de devorar la sangre; huye, fiebre, por el siervo de Dios fulano; yo deposito para ti cinco platos de miel y cinco platos de leche para comer y beber. Huye, fiebre, por el siervo de Dios fulano, Amen".[87]

Contextualizado a partir de la división vital húmedo-seco atestiguada en las fuentes indoeuropeas y semíticas, el mal de ojo roba los líquidos vitales: tanto la leche materna como la sangre o el semen, y esta creencia está presente en los encantamientos de los amuletos.[88] Una llave con un número variable de dientes se utilizaba para simbolizar el cierre o la apertura del vientre, un concepto central en la ginecología antigua y en la protección del embarazo y del feto. Una receta papirácea conjura al útero,[89] y un amuleto de Beirut contra el vientre que se mueve comienza exactamente de la misma manera: *exorkízo se, métran*.[90]

3. Conclusión

A partir de la doble liminalidad social y temporal representada por el niño y por la noche, en las páginas anteriores he tratado de analizar las diversas estrategias desarrolladas para tratar de gestionar el terror provocado por las criaturas de la noche en el mundo romano, con especial atención a la protección del niño o de las gestantes y de sus úteros, que son espacios de oscuridad y penumbra también amenazados por invisibles ataques exteriores.

No hay que descartar, tras el análisis somero que hemos llevado a cabo de las informaciones existentes, las conexiones orientales también en este campo. El descubrimiento de un amuleto en Poggio Civitate con la iconografía de *Lamashtu* plantea la posibilidad de que este démon mesopotámico fuera conocido en Italia ya en el s. VII a.C.,[91] y es posible que la leyenda ovidiana de Proca, con la que he comentado mi

86. Véase n. 77.
87. *Anec. Athen.* 32-33.
88. Björklund, 2017, p. 55.
89. *PGM* VII 260-271.
90. Björklund, 2017, p. 32.
91. Patzek, 1988, p. 222.

intervención se explicara en relación los rituales mesopotámicos que lo mencionan. En cualquier caso, y dada la alta tasa de mortalidad infantil existente y los peligros que entrañaban la pregnancia y el alumbramiento en el mundo antiguo en general y en el romano en particular, este tipo de relatos sobre demonios devora-niños y los rituales profilácticos de la mujer y el niño analizados en este trabajo, podrían reflejar temores existentes en la comunidad. Ese miedo trataría de conjurarse externalizando la culpabilidad[92] a un chivo expiatorio inmaterial, mencionando el problema pero sin nombrar a una persona como agente culpable, algo perfectamente explicable en unas sociedades en las que la enfermedad o la desgracia se entienden como el resultado de un ataque exterior al cuerpo de la víctima, de una agencia real negativa y no de causas accidentales.[93]

92. Ingemark e Ingemark, 2013, p. 83.
93. Marco Simón, 2021.

Bibliografía

Albrile, Ezio (2017). Costruire il caos. Alle origini della magia salomónica. *MHNH. Revista Internacional de Magia y Astrología Antiguas*, 17, pp. 5-40.

Alvar Nuño, Antón (2009-2010). *Nocturnae aves*. Su simbolismo religioso y función mágica en el mundo romano. *ARYS*, 8, pp. 187-202.

Alvar Nuño, Antón (2012). *Envidia y fascinación. El mal de ojo en el Occidente Romano*. Anejos ARYS, 3. Madrid: Dykinson.

Alonso Alonso, María Ángeles, Sánchez Natalías, Celia & Santos Yanguas, Juan (eds.) (2021). *Magia y medicina en el Mundo Antiguo. Interacciones, sinergias y divergencias de un idilio paradójico*. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis, 57. Debrecen: University of Debrecen.

Ando, Clifford & Rüpke, Jörg (eds.) (2006). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Baglioni, Igor (ed.) (2013). Monstra. *Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo Antico*, vol. 2. Roma: Quasar.

Barb, A.A. (1950). Birds and Medical Magic. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 13, pp. 316-322.

Björklund, Heta (2017). *Protecting Against Child-Killing Demons. Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World*. Diss., Helsinki.

Boardman, John (1992). Lamia. En Kahil *et al*., 1992, p. 189.

Bousitkas, Efrosiny (2017). The Role of Darkness in Ancient Greek Religion and Religious Practice. En Papadopoulos, 2017, pp. 43-63.

Bradley, Keith (2005). The Roman Child in Sickness and in Health. En George, 2005, pp. 67-92.

Bremmer, Jan N. (ed.) (2007). *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven & París: Dudley.

Bremmer, Jan N. & Boschung, Dieter (eds.) (2015). *The Materiality of Magic*. Paderborn: Fink.

Burkert, Walter (1992). *The Orientalizing Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Callebat, Louis (ed.) (1995). *Latin vulgaire – Latin tardif*. Vol. 4. Hildesheim: Olms.

Capomacchia, Anna Maria G. & Zocca, Elena (eds.) (2017). Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 19, Roma: La Sapienza.

Capomacchia, Anna Maria G. & Zocca, Elena (eds.) (2020). *Antiche infanzie. Percezioni sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 25. Roma: La Sapienza.

Capasso, Giulia (2017). Da Lucina ad Agenoria. La questione della divinitá e della nascita nell'antica Roma. En Capomacchia & Zocca, 2017, pp. 87-96.

Cappanera, Chiara (2016). Lamia e le sue metamorfosi. *Gerión*, 34, pp. 103-126.

Carlà-Uhink, Filippo (2018). Nocturnal Religious Rites in the Roman Religion and in Early Christianity. En Chaniotis & Derron, 2018, pp. 331-360.

Carroll, Maureen (2018). *Infancy and Earliest Childhood in the Roman World. A "Fragment of Time"*. Oxford: Oxford University Press.
Chaniotis, Angelos (2019). Epigraphy in the Night. En Noreña & Papazarkadas, 2019, pp. 13-36.
Chaniotis, Angelos & Derron, Pascale (eds.) (2018). *La Nuit. Imaginaire et realités nocturnes dans le monde gréco-romain*. Vandoeuvres-Genéve: Fondation Hardt.
Cherubini, Laura (2010a). Strix. *La strega nella cultura romana*. Turin: UTET.
Cherubini, Laura (2010b). Hungry Witches and Children in Antiquity and the Middle Ages. En Mustakallio y Laes, 2010, pp. 67-78.
Christopoulos, Menelaos, Karakantza, Euphemia D. & Levaniouk, Olga (eds.) (2010). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Lanham, MD: Lexington Books.
Citroni Marchetti, Sandra (1996). Lo spazio straniato. Percorsi psicologici e percezione del tribunale nelle orazioni di Cicerone *Pro Fonteio*, *Pro Q. Roscio Comoedo*, *Pro Cluentio*. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 36, pp. 33-71.
Cordovana, Orietta D. (2020). Pliny the Elder between Magic and Medicine. En Mastrocinque, Sanzo & Scapini, 2020, pp. 63-80.
Cosentino, Augusto (ed.) (2013). *Testamento di Salomone*. Roma: Città Nuova.
Cuffel, Alexandra & Britt, Brian M. (eds.) (2007). *Religion, Gender, and Culture in the Pre-Modern World*. Basingstoke: Palgrave.
Cusumano, Nicola (2008). *Ad infantes terrendos*. Sortilegi e disordine metamorfico nell'immaginario mitico greco sull'infanzia. En *Miti Mediterranei. Atti del Convegno internazionale*. Acta diurna, 3. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
Dasen, Veronique (2015). *Probaskania.* Amulets and Magic in Antiquity. En Bremmer & Boschung, 2015, pp. 177-204.
Dasen, Veronique & Nagy, Arpad (2019). Gems. En Frankfurter, 2019, pp. 416-455.
Dolansky, Fanny (2008). *Togam virile sumere. Coming of Age in the Roman World*. En Edmonson y Keith, 2008, pp. 47-70.
Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Keegan Paul.
Draycott, Jane & Jayne Graham, Emma (eds.) (2017). *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votives Past, Present and Future.* London y New York: Routledge,
Edmonson, Jonathan & Keith, Alison (eds.) (2008). *Roman Dress and the Fabric of Roman Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
Edensor, Tim (2013). Reconnecting with Darkness. Gloomy Landscapes, Lightless Places. *Social & Cultural Geography*, 14.4, pp. 446-465.
Edmonds III, Radcliffe G. (2019). *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press.
Eidinow, Esther (2018). "The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque". Daimonic Spaces – and Emotions – in Ancient Greek Literature. *Arethusa*, 51, pp. 209-235.

Farber, Walter (1989). *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschworungen und Rituale.* Eisenbrauns: Penn State University Press.

Farber, Walter (2014). *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* Mesopotamian Civilizations, 17. Eisenbrauns: Penn State University Press.

Fontana Elboj, Gonzalo (2012). Aprendices de magos: niños, magia y adivinación en época imperial romana. En Justel Vicente, 2012, pp. 235-269.

Frankfurter, David (ed.) (2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden & Boston: Brill.

Gaide, Françoise (1995). Les histories du loup-garou et des *striges* dans la *Cena Trimalchionis* ou la narration du « vécu ». Deux joyaux du Latin vulgaire. En Callebat, 1995, pp. 715-723.

George, Michele (ed.) (2005). *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

Glynister, Fay (2017). Ritual and Meaning. Contextualizing Votive Terracotta Infants in Hellenistic Italy. En Draycott & Jayne Graham, 2017, pp. 131-146.

González Estrada, Lidia (2018). Violencia sexual contra la población infantil en la sociedad romana antigua. Explotación, prostitución y abuso. En Rubiera Cancelas, 2018, pp. 111-137.

Gordon, Richard L. (1987). Lucan's Erictho. En Whitby, Hardie & Whitby, 1987, pp. 231-241 .

Graf, Fritz (2007). Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 162, pp. 139-150.

Guzmán, Alejandra (2013). Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *larua* y sus significado. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 81.1, pp. 183-202.

Halleux, Robert & Schamp, Jacques (1985). *Les Lapidaires Grecs: Lapidaire Orphique. Kerygmes Lapidaires d'Orphée. Socrate et Denys. Lapidaire Nautique. Damigéron-Evax*. París: Les Belles Lettres.

Ingemark, Camila Asplund (ed.) (2013). *Therapeutic Uses of Storytelling. An Interdisciplinary Approach to Narration and Therapy*. Lund: Nordic Academic Press.

Ingemark, Camila Asplund & Ingemark, Dominic (2013). More than Scapegoating. The Therapeutical Potential of Stories of Child-Killing Demons in Ancient Greece and Rome. En Ingemark, 2013, pp. 75-84.

Johnston, Sarah I. (1995). Defining the Dreadful. Remarks on the Greek Child-Killing Demon. En Meyer & Mirecki, 1995, pp. 361-387.

Justel Vicente, Daniel (ed.) (2012). *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Kahil, Lily *et al.* (eds.) (1992). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.* VI.1. Zurich and Munich: Artemis.

Korenjak, Martin (1996). *Die Ericthoszene in Lukans Pharsalia. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. Frankfurt am Main: Lang.

Laes, Christian (2011). *Children in the Roman Empire. Outsiders within*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lanzillotta, Lautaro R. (2007). The Early Christians and Human Sacrifice. En Bremmer, 2007, pp. 81-102.
Leinweber, David W. (1994). Witchcraft and *lamiae* in "The Golden Ass". *Folklore*, 105, pp. 77-82.
Marco Simón, Francisco (2021). Materiality, Oral Incantations and Supernatural Agency in Ancient Healing Cults. En Alonso Alonso, Sánchez Natalías & Santos Yanguas, 2021, pp. 15-42.
Mastrocinque, Attilio (2014). *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. Stuttgart: Franz Steiner.
Mastrocinque, Attilio, Sanzo, Joseph E. & Scapini, Marianna (eds.) (2020). *Ancient Magic Then and Now*. Stuttgart: Franz Steiner.
McDonough, Cristopher M. (1997). Carna, Proca and the *strix* on the Kalends of June. *Transactions of the American Philological Society*, 127, pp. 315-344.
McGowan, Andrew (1994). Eating People. Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century. *Journal of Early Christian Studies*, 2, pp. 413-442.
Melbin, Murra (1987). *Night as Frontier. Colonizing the World after Dar*k. New York: The Free Press.
Meyer, Marvin & Mirecki, Paul (eds.) (1995), *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden & Boston: Brill.
Mustakallio, Katariina & Laes, Christian (eds.) (2010). *The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oxford: Oxbow.
Nagy, Agnes Anna (2001). La forme originale de l'accusation d'anthropofagie contre les chrétiens, son developpement et les changements de sa representation au 2e. siècle. *Revue des Études Augustiniennes*, 47.2, pp. 223-249.
Noreña, Carlos F. & Nikolaos Papazarkada, Nikolaoss (eds.) (2019). *From Document to History. Epigraphic Insights in the Greco-Roman World*. Leiden & Boston: Brill.
Ogden, Daniel (2021). *The Stryx-Witch*. Cambridge: Cambridge University Press.
Patzek, Barbara (1988). Die mesopotamische Damonin Lamastu im orientalisierenden griechisch- Kolonialen Kulturkreis. Ein Amulett aus Poggio Civitate und Ilias. *Oriens Antiquus*, 27, pp. 221-229.
Paule, Maxwell T. (2014). *Qvae saga, qvis magvs*. On the Vocabulary of the Roman Witch. *Classical Quarterly*, 64.2, pp. 745-757.
Paule, Maxwell T. (2017). *Canidia, Rome's First Witch*. London: Bloomsbury.
Papadopoulos, Costas (ed.) (2017). *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.
Perea, Sabino (2002a). *El sello de Dios (2): Ceremonias de la Muerte. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares Greco-romanas*. Madrid: Signifer.
Perea, Sabino (2002b). Las *striges*: mujeres-pájaro, lujuriosas, devoradoras. En Perea, 2002a, pp. 233-276.

Pettazzoni, Raffaele (1940). Carna. *Studi Etruschi*, 14, pp. 163-172.
Pisano, Carmine (2013). Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I "mostri dell'infanzia" nell'antica Grecia. En Baglioni, 2013, pp. 69-78.
Resnick, Irven M. & Kitchell Jr., Kenneth F. (2007). "The Sweepings of Lamia". Transformations of the Myths of Lilith and Lamia. En Cuffel & Britt, 2007, pp. 77-104.
Ribichini, Sergio (2017). Bambini immolati, bambini mangiati. En Capomacchia & Zocca, 2017, pp. 71-79.
Ries, Julien & Limet, Henri (eds.) (2012). *Anges et démons*. Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions.
Rives, James (2006). Magic, Religion and Law. The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. En Ando & Rüpke, 2006, pp. 46-67.
Rubiera Cancelas, Carla (ed.) (2018). *Las edades vulnerables. Infancia y vejez en la Antigüedad*. Gijón: Trea.
Ruiz Cabrero, Luis A. y Toro Rueda, Mª Isabel (1996). Oración mágica para la protección de un niño. *BIDEA*, 6, pp. 189-194.
Rybakova, Maria A. (2004). *The Child-Snatching Demons of Antiquity. Narrative Traditions, Psychology and Nachleben*. Diss. University of Yale.
Sánchez Natalías, Celia (2022). *Sylloge of* Defixiones *from the Roman West*. Vols. I-II, Oxford: BAR Publishing.
Scioli, Emma y Walde, Christine (eds.) (2010). Sub imagine somni. *Nightime Phenomena in Greco-Roman Culture*. Pisa: ETS.
Scobie, Alex S. (1978). Strigiform Witches in Roman and Other Cultures. *Fabula*, 19, pp. 74-101.
Smith, Jonathan Z. (1978). Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity. *ANRW* II, 16.1., pp. 425-439.
Smith, Jonathan Z. (2004). *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
Spaeth, Barbette Stanley (2010). "The Terror that Comes in the Night". The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature. En Scioli & Walde, 2010, pp. 231-258.
Stamatopoulos, Konstantinos (2018). *Embracing the Occult. Magic, Witchcraft, and Witches in Apuleius'* Metamorphoses. Diss. Univ. Gotinga.
Stol, Marten y Wiggermann, Frans A.M. (eds.) (2000). *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx.
Tels de Jong, Leontine Louise (1960). *Sur quelques divinités de la naissance et de la prophétie.* Amsterdam: A.M. Hakkert.
Todman, Donald (2007). Childbirth in Ancient Rome. From Traditional Folklore to Obstetrics. *Australian and New Zealand Journal of Obstetrics and Gynaecology*, pp. 82-85.
Touati, Charlotte (2003). *Des striges antiques aux sorcières médiévales*. Mémoire de Licence, Université de Neuchâtel.
Tupet, Anne-Marie (2009). *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste*. París: Belles Lettres.

Turner, Victor (1964). Betwixt and Between. The Liminal Period. En *Rites de Passage. Proceedings of the American Ethnological Society. Symposium on New Approaches to the Study of Religion*. New York: American Ethnological Society, pp. 4-20.

Van Haeperen, Françoise (2005). Mises à mort rituelles et violences politiques à Rome et sous l'Empire. *Res Antiquae*, 2, pp. 327-346.

Verderame, Lorenzo (2020). Perché non dormi, bambino?. En Capomacchia & Zocca, 2020, pp. 20-31.

Verplanke, Jasper (2017). *The Function of the Night in Ancient Greek Religion. An Exploration of the Ancient World between Dusk and Dawn*. MA Diss., Leiden University.

Viltanioti, Irini F. (2012). La Démone Yellô dans la Grèce ancienne, byzantine et modern. En Ries & Limet, 2012, pp. 173-189.

Watson, Lindsay C. (2010). The *Echeneis* and Erotic Magic. *Classical Philology*, 60.2, pp. 639-646.

West, David R. (1991). Gello and Lamia. Two Hellenistic Demos of Semitic Origin. *Ugarit-Forschung*, 23, pp. 361-368.

Whitby, Michael, Hardie, Philip R. & Whitby, Mary (eds.) (1987). Homo Viator. *Classical Essays for John Bramble*. Bristol: Bristol Classical Press.

Wiggermann, Frans A. M. (2000). Lamaštu, Daughter of Anu, a Profile. En Stol & Wiggermann, 2000, pp. 217-253.

Entre el *self-world* y la ritualidad en abrigos naturales. el caso de la "Cueva Negra" de Fortuna (Murcia)

Between Self-World and Rituality In Natural Shelters. The Case of the "Black Cave" of Fortuna (Murcia)

Jaime Alvar Ezquerra
Universidad Carlos III de Madrid
jalvar@hum.uc3m.es

Resumen

En este trabajo se ofrece una nueva interpretación sobre el extraordinario conjunto de textos de la Cueva Negra, como producto inicial de una agencia individual y su posterior resonancia en una *communitas* casualmente compuesta por los visitantes de la cueva. En ese contexto se debilita la idea de un santuario, pero no que se trata de un espacio recreacional y de devociones personales.

Abstract

This paper offers a new interpretation of the extraordinary set of texts from the Cueva Negra as the initial product of an individual agency and its subsequent resonance in a *communitas* casually composed of visitors to the cave. In this context, the idea of a sanctuary is weakened, but not that it is a space for recreation and personal devotions.

Palabras clave

Cult of the nymphs; Literary transmission; Resonance; Spontaneous writing.

Keywords

Culto a las ninfas; Escritura espontánea; Resonancia; Transmisión literaria.

Fecha de recepción: 31/12/2022 Fecha de aceptación: 06/07/2023

Antes de entrar en materia he de justificar la inclusión de este trabajo en un volumen dedicado a la ritualidad en la oscuridad. El abrigo natural en el que están escritos los *tituli picti* que a continuación se analizan no es verdaderamente una cueva y, consecuentemente, no hay un escenario de oscuridad en el que se llevaran a cabo rituales específicos. Podría proponer un uso alegórico de la oscuridad, relacionada más bien con la escasa luminosidad que ofrecen los textos y las sombras que su interpretación generan. Pero creo que no es necesario acudir a esa argucia, puesto que la cueva abarca desde grutas profundas a abrigos rocosos más o menos accesibles.[1] Las cuevas constituyen espacios óptimos para establecer en ellos el tránsito entre realidades dispares, el paso al más allá o la materialización de la liminalidad. El uso ritual de las cuevas con propósitos sagrados, religiosos o cultuales es un fenómeno cultural generalizado que atraviesa cualquier límite temporal o espacial. Sin duda, la oscuridad contribuye a crear un ambiente apropiado para experimentar la ruptura con el estadio de normalidad. Aunque el abrigo no genera un grado de oscuridad total, su uso frecuente es prueba de que proporciona ese espacio transicional adecuado para la expresión de lo sacro.

En las cuevas se materializa una práctica ritual variopinta, que remite a concepciones míticas muy diferentes y, sobre todo, contribuye al establecimiento de una determinada visión del mundo, desde el control espacial interno, como forma de percepción del mundo intangible, en el que es muy relevante su creación de un paisaje sonoro, hasta su implantación en un territorio, del que forma parte inte-

1. La ontología de la cueva y los problemas conceptuales que suscita se analiza en Casati & Varzi, 1994.

grante de un paisaje religioso. Ello obliga a estudiar su relevancia desde una perspectiva transcultural.[2]

Como ocurre en cualquier espacio cultural que se escogiera, la Península Ibérica posee magníficos ejemplos de ritualidad en cuevas desde el Paleolítico. Por lo que respecta a época romana, los usos rituales en espacios naturales oscuros están muy bien documentados. Las pesquisas podrían habernos conducido por muchos otros arcanos ejemplos en lugar de centrarnos en un caso de estudio discutible por su ambigüedad. Como he adelantado, la oscuridad no es total en el espacio escénico, pero se acentúa con la escasa claridad de los textos y con la opacidad de las interpretaciones hasta el presente propuestas. Encuentro, pues, en la ambigüedad un valor añadido para abrirle hueco a este trabajo en el contexto del volumen.

En el caso de estudio que he escogido me interesa específicamente una aproximación desde el *self-world* para indagar, a partir de la información parietal fragmentaria, la posibilidad de encontrar un entramado coherente en un discurso evocador de una determinada manera de estar en el mundo. Diferentes miradas desde el presente pueden percibir la realidad pasada de formas variadas y contradictorias. Una de ellas, podría ser la formalización de un paisaje religioso a partir de la información disponible, cuya interpretación puede buscar un sentido unitario al conjunto documental o inclinarse por la desagregación. Mayoritariamente, los investigadores han preferido interpretar el uso de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia) como un espacio específico para un ritual coherente, según se expone a continuación. Sin embargo, desde una perspectiva analítica diferente pretendo mostrar la arbitrariedad de la interpretación unitaria, sin renunciar a una potencial dimensión de lugar de comunicación con lo divino, no necesariamente integrado en una ortopraxis.

En adición a la propuesta de Lawrence Straus, que defiende el uso oportunista de las cuevas, "*convenient cavities*" en su formulación,[3] podemos asumir el principio de que, una vez integradas en el uso antrópico, las cuevas dejan de ser lugares azarosos para convertirse en espacios ideologizados, cargados de significado, es decir, no son meros accidentes geográficos, sino relevantes construcciones culturales.[4] Las actividades desarrolladas en ellas determinan la reinterpretación cultural del espacio, la ritualización de la socialización como mecanismo identitario y depósito de la memoria a través de la que el grupo se construye e identifica a sí mismo. Algunos llamarían a esto la "*cave's agency*", pero no me seduce el uso banal de la terminología,

2. Moyes, 2012.
3. Straus, 1997, pp. 1-8.
4. Skeates, 2012, p. 42.

pues la *agency* requiere intencionalidad y consciencia, lo que implica que toda agencia es humana.[5] Aceptada esa premisa, tenemos que ser cautelosos con su aplicación sistemática, pues sería preciso demostrar que cada caso estudiado ha experimentado esa dimensión cultural que supone la apropiación antrópica del espacio. Todo esto constituye mi planteamiento inicial para abordar el caso escogido.

A unos 33 km al norte de la ciudad de Murcia se localiza el balneario de Leana. A unos 3 km de distancia se encuentran los restos romanos del balneario de Fortuna.[6] El conocimiento del entorno en época romana parece indicar que era una zona escasamente poblada,[7] pero en la que la existencia de un manantial de aguas medicinales calientes atrajo usuarios y, consecuentemente, el surgimiento de un establecimiento para su explotación.

Aproximadamente a 2,5 km en línea recta, hacia el oeste del balneario se encuentra la Cueva Negra, una oquedad a 400 m de altitud modelada en calizas arenosas bioclásticas, en una pared abrupta al pie de la Sierra del Baño (alt. máx. 587 m). En el entorno son muy abundantes los abrigos rocosos. La cueva constituye un surgente de agua de lluvia filtrada a través de la roca; al ser temporal es difícil determinar su relevancia.[8]

En la historiografía no hay referencias al balneario romano, ni se registra ninguna información sobre materiales en la Cueva Negra. Hay que esperar a mediados del siglo XX para que se empiece a documentar útiles de ocupación humana. Los materiales más antiguos son eneolíticos, probablemente hay otros anteriores. La cueva presumiblemente fuera frecuentada en época ibérica, aunque la pobreza de la documentación recuperada no permite colegir nada de interés.[9]

Igualmente pobre es el resultado de las excavaciones llevadas a cabo en el interior de la cueva con la intención de obtener materiales de época romana, aunque sí parece haber existido un deseo por canalizar, aunque no se sabe cuándo, el agua infiltrada para conducirla hacia el exterior de forma ordenada.[10] Este afloramiento de agua podría ser relevante para la interpretación del conjunto de la Cueva Negra y su relación con el balneario romano de Fortuna, dada la conexión topográfica entre los dos lugares.[11]

---

5. Barnes, 2000, p. 25. Evidentemente, el asunto dista de quedar resuelto en una sentencia, pero si aceptamos la capacidad de tener agencia a cualquier factor de la realidad, el término pierde su potencial explicativo.

6. Sobre el balneario: Matilla Seiquer, 2017, pp. 131-170.

7. Matilla Seiquer & Egea, 2014, p. 885; Matilla Seiquer, 2019, pp. 108-111.

8. Fábregas & Senent, 1987, pp. 47-55; López Bermúdez, 1987, pp. 37-45.

9. Matilla Seiquer & Pelegrín, 1987, pp. 109-132.

10. Amante Sánchez, 1987, pp. 133-168.

11. Matilla Seiquer & Egea, 2014, p. 883.

El asunto singular y extraordinario de la Cueva Negra es el descubrimiento de varios paneles con *tituli picti*, que le confieren al lugar una dimensión de enorme interés, por lo que merece la pena prestarles especial atención. La noticia de que la Cueva Negra tenía restos de escritura se divulgó en 1981. Inmediatamente, el Dr. Antonino González Blanco, catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Murcia, emprendió las tareas para proceder a la lectura y edición de los textos, lo que se produjo en diversos momentos hasta su *editio princeps* en 1987. Él mismo relata los avatares en el primer artículo del monográfico que le dedicó la revista *Antigüedad y Cristianismo*, como homenaje al Dr. Sebastián Mariner Bigorra, partícipe activo en el establecimiento de las lecturas[12]. Los textos se distribuyen en paneles de orientaciones dispares en el frontal curvo que genera la transición de la pared exterior para formar el techo de la cueva, encima del manantial. En principio, los editores de los *tituli* identificaron tres paneles. En el primero distinguieron dos textos; el segundo constaría de 15 y el tercero de 6.[13] En su edición más reciente de 1996, Marc Mayer i Olivé prefiere no mantener los paneles y opta por una numeración correlativa que suman un total de 41 textos.[14] A esta edición es a la que haremos referencia en las páginas siguientes, con algunas enmiendas realizadas por Paolo Cugusi en 2002. Es significativo señalar que la plataforma *HEpOL* solo recoge 8 *tituli picti* de la cueva.

El trabajo realizado por los investigadores que participaron en el desciframiento de los *tituli*, su restitución, edición y comentarios epigráficos y filológicos estuvo lleno de entusiasmo y sus resultados son verdaderamente encomiables.[15] A partir de la generación de esos textos, de los que al menos una docena son significativos, se ha intentado comprender tanto su contexto, como su significado.

Creo, en consecuencia, que es conveniente en primer lugar presentar esos textos, tal y como aparecen, con su correspondiente traducción.[16] Los números no son correlativos, porque corresponden a la numeración establecida por Mayer i Olivé.[17]

12. González Blanco, 1987a, pp. 15-24.

13. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, pp. 191-235; sustancialmente se repite, aunque con más textos añadidos en Stylow & Mayer i Olivé, 1996, pp. 367-406 y 2003, pp. 225-264.

14. Mayer i Olivé, 1996, pp. 407-422.

15. Esencialmente los avances se han publicado en las referencias de las tres notas anteriores. En todo caso, a ellas se puede añadir Letzner, 1992, p. 20, n. 38; 120; 175, n. 19; 275, nº 11; Diez de Velasco, 1998, pp. 99-100 y 110; con modificaciones de lectura, debe consultarse, de modo especial, Cugusi, 2002.

16. Velázquez & Espigares, 1996, pp. 453-475.

17. Mayer i Olivé, 1996.

Nº 1.
VI CALENDA[S] A++ / HOC SCRIPSERVNT / SPECVLATOR ET [---] / LOCAMVS XOANA [---] / [---]IVS NO[-7?-]+[---] / [---]+AD+[---] / [---]+ET O [---] / [---] KAL OC[---] / [---]O[-5?-]V. S. +[---]

El 27 de marzo escribieron esto Speculator y… Colocamos exvotos…

Aparentemente en las calendas de octubre ocurrió algo relacionado con lo anterior. Las últimas letras del texto podrían encerrar una fórmula del tipo *uotum soluerunt libentes merito*.

Nº 2.
CO (vacat) QVI / [---]GO SERGIAN / (vacat) VS / [---]+D+[---]

Yo, Sergiano (?)

¿Podría ser una formulación similar a la de la inscripción nº 6 [---] HIC VER++[---]: *Aquí estuvo Ver*[---].

Nº 4.
[---]TANT ++[.]A[---] / [---] BIBIMVS ET MERV[M ---] / [---]LYAEVM ALIA TES[---]

Se alegran… Bebemos tanto el vino [*de ... como el líquido*] *lyaeo* (de Baco), *traídos* [*de ...*]

Cugusi prefiere leer en la primera ln.]*eat ant*..[.]*s*[---

Nº 5.
AT OTIOS ET DELICI[A] S [F]LVONT AM[-4?]+[-3?-]+N[.]LA RELIQVI PAR . BENE . COMPOSITVS

Los ríos… fluyen hacia el descanso y el placer. Yo, compañero bien dispuesto, me he alejado (o bien: *Un par* [de versos ?] *bien compuesto*)

Los ríos serían la interpretación de *am*[*nes*] propuesta por Mayer i Olivé. Cugusi atribuye cronología flavia a esta versificación dactílica.

Nº 8.
[---]MVSAM[---] / [---]MENALCAM[---] / [---]+[-5?-INOLAT ILLA T[---] / [GA] RRVLE QV [IES] C AT

...(*a la*) *Musa* ...., ... (*a*) *Menalcas* ...., *vuela aquella tórtola, descansará como un pájaro* (*como un charlatán*?)

De inspiración virgiliana (*Eclog*. III 84-85).

Nº 10 y 13 (presentan el mismo texto, con ligeras variantes en la grafía que hacen deducir que el autor del nº 10 está copiando el texto nº 13).

NVMPHARVM LATICES / ALIOS RESTINGVITIS / IGNIS ME TAMEN AT / FONTES ACRIOR VRIT / [A]MOR

Aguas de las ninfas otros fuegos apagáis, en cambio a mí un amor más ardiente me quema junto a las fuentes

Cf. Égloga II 68: *me tamen urit amor: quis enim modus adsit amori?*

Época trajanea. La única diferencia entre ambos textos es la variante *icenes* en la primera palabra de la ln. 3.

Nº 11 (Parece respuesta a las anteriores)
VOTA REVS VENERI NYMPHIS / CONVICIA DONA / NIL PECCANT LATICES PAPHI/EN PLACATO VALEBIS.

Tú, deudor, entrega tu promesa a Venus y tus reproches a las ninfas. Las aguas en nada fallan. Aplaca a la Pafia: sanarás

Cugusi prefiere la siguiente traducción: *fa' (dona) voti, sentendoti in difetto, a Venere, alle Ninfe invece lancia (dona) maledizioni; le acque salutari non hanno nessuna colpa (nella tua mancata guarigione), devi (solo) placare l'abitatrice di Pafo; a queste condizioni, recupererai la salute*.

Época de Trajano o Adriano.

Nº 12
FELICES HABEAS / [---] PER ALFIA ME [.]C+[---]

Que tengas felices… a través de las aguas alfeas me…

Prefiere Cugusi en la segunda ln. *per Alfiam e*[.]*c*.[

La Nº 17 repite las dos primeras palabras de la 12.

Nº 14
MONTIS IN EXCELSOS / PHRVGIA NVMINA / TEMPLIS . SEDIBVS . IN . STRVC/TIS ALTIS. / CONSTITVERE DEIS / HOC ETIAM L . OCVLATIVS . RVSTICVS / ET . A.NNIVS CRESCENS / SACERDOS . ASCVLEPI / EBVSITANI SCRIPSERVNT / VI K APRIL

En los montes elevados, han colocado divinidades de Febo (o *divinidades frigias*)*, en templos, altas sedes dispuestas para los dioses. Además esto lo han dejado escrito L. Oculatio* Rústico y *Annio Crescente, sacerdote de Asclepio Ebusitano (o ebusitanos ambos) el 27 de marzo*

La decisión entre los *numina* de Frigia o de Febo no es fácil. En beneficio de la primera opción está la fecha del 27 de marzo, en la que se celebraba la *lavatio* de Mater Magna, dando así comienzo a las fiestas megalesias. En el segundo, se referiría, precisamente, a las ninfas, lo que conviene más desde el punto de vista contextual. *Ebusitani* puede ser tanto epíteto de Asclepio, como la procedencia de las personas mencionadas.

Época trajanea.

Nº 22
[- - -I]N [OCCA]SSIONE QVI TALI ERIS

(Tú) Que estarás en tal ocasión ...

Nº 23
QVI ITIS VBI INPROBVS NE MVSA E INVTILIS

Quienes vais donde el malvado ni a la musa, el inútil [- - -]

Podría estar conectado con *En*. XII 687-688.
Sería preferible leer *musae*.

Nº 24
[- - -]+S OMNIA SCI[- - -] / [- - -]+NS + NIHIL SCRIBO

…sabiendo todo, nada escribo

Si se entiende como un diálogo con los otros *tituli*, podría restituirse: [*vo*]*s omnia sci*[*tis*] / [*lege*]*ns nihil scribo*

Vosotros lo sabéis todo, leyéndolo nada escribo

Nº 25
VBI ANIMVS HO+[- - -]

Donde el ánimo esto…

¿Podría estar en conexión con Cicerón, *Pro Archia* 12?

Nº 30
GVTTAE CADVNT DE V.[E]R.T.I.C.[E] [ET *siue* IN] / CONCAVA RVPE / SEMPERQVE STILLANT NYMPHAE / GAVDENTES IN ANTRO / QVA RVPE SERPENS HABITAVIT MEMO/RABILE IN EVM / HOC SANI VENIVNT GAVDENT E.T. / SAEPE RECEDVNT / GAVDIAT QVI FECIT GAVDIANT [N]OSTRIQVE SOD(vacat 1)AL[E]S / HELICONI

Caen las gotas desde la bóveda en la gruta y las ninfas siempre destilan, felices en su cueva; en esta gruta ha habitado una serpiente, desde que se recuerda. Aquí vienen los que están sanos, disfrutan y vuelven a menudo. Que sea feliz el que lo ha hecho, que sean felices nuestros compañeros del Helicón

La traducción prefiere EV<V>M (por *aeuum*), en lugar de EVM en la ln. 6.

Nº 31
Intercalada entre las líneas de la nº 30.
Debajo de *guttae cadunt* y antes de *semper:*
[---IFVIT TI C . QVINTINV. S.
Debajo de *semper stillant:*
VBI>VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS
debajo de *qua rupe:*
NYMPHAE QVEM VOS QVOQVE PAVENTES HAEC ME F.E.I.
al lado y encima de *-rabile:*
MARTINA>VOCATVR>HIC ME S+[-2?-]S. T.I.
Entre *Heliconi* y *gaudiat qui fecit:*
VI K.APRIL

Estuvo T.C. Quintino. Donde vienes contrariado (enfermo), dócil y voluble. Ninfas, vosotras que favorecéis a cualquiera, también a mí me lo habéis hecho. Se llama Martina, aquí me sanaste (?). El 27 de marzo.

En la ln. 1 podría entenderse [---IFVIT HIC, con lo que se leería *Quintinus estuvo aquí*.

La traducción propone leer FAVENTES en lugar de PAVENTES en la ln. 3, de ahí el favorecéis, en lugar de atemorizáis.

Nº 33 (el texto es similar al 38 y al 41)
EST IN SECESSV MON.T.IS SV.B. RVPE / (vacat) CAVATA (vacat) / INCLV[SV]M ARBORIBVS / SCOPVLIS PEN/(vacat)DENTIBVS ANN+++[---] / INTVS++O++N +++V+++[..]++[..]+[---] /(vacat)TICE SANAT[-9?-]+ / RORE LEVES+++++++STA ++++++ / (vacat) CA+O+[..]+[.]+E[---] / ESEM[..]++[-7?-]++[---] / +[---] / ++[---]++++++ERARE / +[-----] / ------

Hay en un recoveco del monte, bajo una peña socavada, un abrigo cercado de árboles entre las rocas colgantes; dentro...

La inspiración de estos versos en la Eneida ha quedado bien establecida por los editores.[18]

Cugusi propone *antru[m* como última palabra de la ln. 5; al final de la 6 y ln 7, con dudas: *de ver*]/ (vacat) *tice sanat* [……]

Nº 34
[- - -]SVDORE NIV[E]IS MONTIVM [- - -] / [- - -]AVIMVS +VL+[-3?-]++++ [.] VN [- - -1 / [-2?-] + SVDO[.] -----

... con el agua de la nieve de los montes hemos sanado(?) ...

Propone Cugusi para la ln 2 *avimus cult*[*u*…]

La nº 40, ilegible, conserva letras sueltas con las que se restauran algunas palabras, como *nivales*, *fontem* y *fuisse sub antro*, en perfecta sintonía con el contexto.

18. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, pp. 223-225.

Nº 35, parece un texto métrico, pero no se conservan más que el inicio de cada línea, lo que hace ininteligible el contenido, aunque parece coherente con las descripciones bucólicas.

Nº 37
Las primeras líneas no se han podido recomponer. En la ln. 7 parece leerse --- [D]OMVS AC DEA ---; en la ln. 8 --- FLVIT AMNE ---; en la ln. 9 --- GVTTAE DE VERTICE---; en la 10 --- FLVVIT VNDA SVB ANTRO NIVALI /. A partir de la ln. 12 se hace más inteligible: ++++EPIVS TITVLVM SERPENTI PETIT+++[---] / [.]+[.]AR++CVI SIGNVS ERAT EX ILICE DICTVS[---] / [-6?-]QVISQVE VENIS ANTRVM COGNOSCES [.]E[-3?-]AT+M / PIERIDES NIVEAS IVNGES CVM BACCHO+[-4?-]++[---] / LAETVS ERIS VERSVSQVE LEGES CVM LIBES +[..]+ES

.... (Ascl)epio pide una señal a la serpiente ... a quien la señal le era comunicada desde la encina. Quienquiera que vengas a la cueva conocerás ... a las níveas Piérides, te unirás con Baco ... estarás contento y leerás versos mientras bebes ...

Este texto sería del siglo II o del III, mientras que los anteriores serían mayoritariamente del II.

El desvelamiento y análisis de los textos ha conducido a una serie de conclusiones que parecen seguras. Hay textos métricos adaptados directamente de la *Eneida* o inspirados en otras obras virgilianas cuya notoria claridad literaria pone de manifiesto el nivel culto de sus autores[19]. La reiteración temática y sus variantes, con descripción de escenarios tópicos, permite afirmar que esos textos han generado en los autores un recuerdo que se aviene a la realidad física de la Cueva Negra, pero no necesariamente corresponde a la descripción fidedigna del abrigo y su entorno.

En este sentido, me atrevería a decir que la cueva se había convertido en una excusa para que los autores de los *tituli* encontraran allí una dimensión física y real de los textos leídos en sus poetas preferidos. Se trataría, por consiguiente, de un entorno en el que se materializa la fantasía literaria. Las descripciones poéticas se han convertido en una realidad física gracias a la conexión que un individuo, o un grupo de individuos, hizo en un momento dado y fue secundado por la *communitas* que frecuentaba aquel espacio.

Los textos conservados no describen ritos específicos vinculados a un culto concreto, asunto al que se presta atención más adelante, pero podemos avanzar

19. Mayer i Olivé, 1992, pp. 347-354, analiza con lucidez un problema elemental, como es el de la intencionalidad de los textos. Cf. Mayer i Olivé, 2022, p. 63.

que, probablemente antes de geolocalizar la ficción literaria, ese lugar tendría ya una dimensión sacra. Podemos, en consecuencia, suponer que en un escenario real al que se ha atribuido una dimensión sacra por sus aguas benefactoras un individuo introduce una innovación consistente en escribir en la superficie de la cueva unos textos que identifican ese espacio con otros espacios imaginados a través de sus lecturas. Esa agencia personal transforma el accidente geográfico en un espacio literario cargado de vibraciones y resonancias.

La transferencia de la experiencia personal del *self-world* a un espacio socialmente compartido mediante la escritura del texto inicial, convierte el escenario en un "oasis de resonancia" en el que las vibraciones son percibidas por las personas que tuvieran acceso a la lectura de ese texto inicial. Ese grupo social, extraído de su cotidianeidad y situado en el espacio transicional de la cueva, en un ambiente liminal, sería una *communitas* en el sentido turneriano.[20]

En este sentido, me parece de enorme interés la propuesta de Marc Mayer i Olivé cuando destaca la relevancia del texto 30, con la mención de las ninfas y los *sodales Heliconi*.[21] Pudiera ser que ese fuera el primer texto que reinterpreta culturalmente el espacio de la Cueva Negra. Los *sodales* podrían haber sido quienes inauguraran el hábito de escribir en la cueva al proporcionar un texto poético o himno que inspira el resto de las actuaciones. El texto 31, está íntimamente conectado con el anterior, de modo que el inicio de la práctica respondería a una acción estructurada y organizada en torno a las ninfas, Mater Magna y el resto del contexto sobrenatural presente en la cueva. En ese contexto planea una fuerza erótica, perceptible en la mención de la Pafia (Afrodita) y el Helicón, como escenario de resonancias amatorias. Las aguas tendrían propiedades sanadoras también en ese ámbito. La propuesta es muy atractiva y coincide con la posibilidad de que a partir de esos textos se vaya alterando el significado y función iniciales y se vaya banalizando la intervención de los autores que participan dejando sus textos más o menos inspirados.

Vibración y recepción se aprecian en el aparente diálogo que se establece entre unos autores y otros, no solo a través de su copia (p.ej. nº 10, inculto que se deja arrastrar por la pronunciación de *ignes*,[22] copia a nnº 13; 12 y 17), adaptación (p.ej. 33, 38 y 41) o referencia (nº 24 parece ironizar o ensalzar la sabiduría contenida en los textos), sino también en la aparente apostilla de algún caso (nº 11 parece responder a 10), el intercalado de textos, como intención de interacción (p. ej. nnº 30 y 31: en el primero

20. Turner, 1968.
21. Mayer i Olivé, 2022, p. 62.
22. Cugusi, 2002, p. 72.

se dice que allí acuden los sanos; en el segundo, Quintinus parece corroborar lo que ha leído insertando su propio texto en el anterior).

Esto no debe conducir a la falsa conclusión de que cuanto se escribe en la cueva pertenece al ámbito estricto de la creación literaria, como si la cueva fuera exclusivamente escenario y repositorio de juegos florales.

Hay textos que indican claramente que se depositaban exvotos, como los *xoana* de Speculator (nº 1); más dudoso es que los textos con referencia a dioses o templos (p. ej. nº 14) sean descriptivos de la realidad contingente en la cueva. Si se tomaran en sentido literal, a cualquiera que veía el paisaje real le parecería una hipérbole grotesca decir que se han erigido templos en aquellos excelsos montes (nº 14) y más aún que las aguas de la cueva son de origen nival (nnº 33, 34, 37).[23] Parecen más bien referencias poéticas, pues no se han hallado estructuras de edificación asociadas a la cueva.

Una interpretación similar, de carácter alegórico, se podría defender en relación con el consumo de vino (nnº 4 y seguramente 34) que podría llevarse a cabo en la cueva o sus inmediaciones en ocasión de romerías o procesiones. En favor de la existencia de tales romerías podría aducirse la reiteración de la fecha del 27 de marzo (nnº 1 y 31), vinculada a la *lavatio* de Mater Magna y el inicio de las fiestas megalesias en Roma, como se ha postulado por los editores. Sin embargo, la ausencia de celebraciones de la *lavatio* fuera de Roma, hace quizá más probable que la fecha se refiera a una fiesta más genérica vinculada al comienzo de la primavera.

En cualquier caso, de los textos se desprende que la Cueva Negra era un lugar de culto, en el que se reiteraban visitas en fechas señaladas y se ofrecían exvotos. La mención a las ninfas en cuatro de los textos (nnº 10, 11, 13, 31) podría hacerlas candidatas al culto en la cueva; sin embargo, no hay que olvidar que su mención no aparece en un contexto cultual, sino de creación literaria.[24] No sabemos tampoco, si las ninfas evocadas, a las que se atribuyen poderes curativos, no son las del balneario, lo que las

23. Como se ha indicado con anterioridad, la Cueva Negra se encuentra a 400 m de altitud, en una sierra cuyo pico más alto está a 587 m. y que corresponde a las estribaciones de la sierra de la Pila (1264). No conocemos el paleoclima de la zona en época romana. Por lo que sabemos en la actualidad, los datos de la estación meteorológica de Jumilla, situada a 795 m y a seis km de distancia de La Pila, indica que la precipitación media anual es de 313 mm. Se estima para La Pila una temperatura media de las mínimas en el mes más frío, que es enero, de 2,9º, según se indica en la p. 3 del documento: https://murcianatural.carm.es/c/document_library/get_file?uuid=a31c55dc-64b4-496f-9af7-59eda47b677b&groupId=14

Por su parte, los días de nieve son 0, como indica la raya negra en la parte baja del gráfico: https://www.meteoblue.com/es/tiempo/historyclimate/climatemodelled/sierra-de-la-pila_espa%C3%B1a_2512586.

24. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, pp. 227-228. González Blanco, 1987b, pp. 271-317, no duda en calificar la cueva de templo. Cf. González Blanco, 2003, pp. 17-43.

desvincularía del culto que se practicara en la cueva. El elenco de divinidades mencionadas puede hacer pensar que la cueva albergaba otros entes divinos en cohabitación.

La presencia, atestiguada en el nº 14, de un sacerdote ebusitano de Asclepio (o de un sacerdote del Asclepio ebusitano) no implica, como se ha sugerido, ni que Asclepio residiera en el antro, ni que se le profesara culto en él. Ahora bien, dadas las evocaciones salutíferas en la cueva (nnº 11, 31, 34), como la mención de Asclepio, permiten suponer que se suscitaran, en paralelo a la supuesta advocación central del lugar, adicionales devociones personales, como pudiera derivarse del texto nº 37, si no es estrictamente literario. En este caso, la presencia de Asclepio, incluso admitiendo que ebusitano fuera un atributo toponímico del dios, no conlleva necesariamente una adaptación del hipotético culto original de la cueva a las formas cultuales púnicas a través del culto a Eshmún.[25] Los argumentos para defender que el Asclepio de *Crescens* es una divinidad púnica transferida por su sacerdote a la Cueva Negra son completamente gratuitos, ya que requieren la pervivencia inmutada de la deidad en la isla de Ibiza, donde se documenta el culto a Eshmún, y el traslado de la divinidad con motivo del viaje de Crescente, quien lo único que dice es que es sacerdote de Asclepio y que ha depositado a los dioses (de Frigia o de Febo) en la cueva, quizá imágenes. No parece, pues, en ese contexto que la función del sacerdote haya sido la instalación de su dios para que reciba culto en la cueva.

Cuestión distinta es que la mención realizada por Annius *Crescens* guardara relación con otras posibles devociones al dios, teniendo en cuenta el contexto medicinal del balneario de Fortuna y, por extensión, de la cueva.

En otro orden de cosas, la identificación de los *numina* depositados como Cibeles y Atis no parece ajustada a lo que sabemos sobre el culto metróaco, tanto en Hispania como en la parte occidental del Imperio, pues ni las cuevas, ni los contextos medicinales les son especialmente propicios;[26] es decir, me inclinaría más bien a asumir la lectura alternativa PHEBEIA, de modo que los *numina* de Febo serían una referencia adicional a las ninfas. Y ello, a pesar de la mención del 27 de marzo, fiesta señalada en el calendario metróaco, pero no implica necesariamente que esa fecha esté festejando exactamente el inicio de las fiestas megalesias, ya que no hay testimonio de la *lavatio* de la estatua fuera de Roma. Como el propio Stylow indica: "Puede parecer que esta reconstrucción del fondo púnico del santuario de la Cueva Negra es

25. Stylow & Mayer i Olivé, 1987, p. 201; Stylow, 1992, pp. 449-460; no parece justificado suponer que el compañero de *Crescens* sea a su vez sacerdote de Venus/Tanit y, a partir de esa suposición, andamiar una conexión no legitimada por los textos de la cueva, en los que aparece Venus (nº 11), pero en un contexto que no guarda en absoluto relación con el nº 14 que aquí estamos comentando.

26. Sobre el culto de Mater Magna y Atis en Hispania, cf. Alvar Ezquerra, 2022.

desmedida, ya que buena parte de ella es hipotética, un castillo de naipes".[27] Por otra parte, la mención en plural de los *Phrygia numina*? se referiría a Cibeles y Atis, lo cual es sorprendente, porque no es una denominación atestiguada epigráficamente y porque ambas divinidades aparecen generalmente disociadas en su culto en Hispania, a excepción de un interesante epígrafe de Mahón sobre una placa, hoy desparecida, en la que se leería: *M*(*arcus*) *Badius Honor*[*atus*] / *et* [---] *Cornelius Silv*[*anus*] / *templum Matri Ma*[*gnae et*] / *Atthin*(*i*) *de s*(*ua*) *p*(*ecunia*) [*f*(*ecerunt*)].[28]

Recientemente Mayer i Olivé[29] ha insistido en la coherencia de la lectura *Phrygia numina* para el texto nº 14 y supone que el paisaje de la Cueva Negra se ha transformado en un nuevo Monte Ida. De ser correcta la lectura, la ausencia de celebraciones de la *lavatio* fuera de Roma hace difícil concebir la existencia de esa práctica en la Cueva Negra. En consecuencia, si la lectura *Phrygia numina* fuera correcta, vendría a corroborar la hipótesis de que no se trata de una mención a las prácticas religiosas locales, sino que son productos literarios.

En cualquier caso, lo que propuso Stylow era la identificación de dos entramados religiosos, como mínimo, pues aún cabría hipotetizar sobre un tercero, el original de raíz autóctona, representados por la trama púnica y la metróaca, que se funden con un culto a las aguas propio del lugar.

La misma reluctancia para aceptar el carácter metróaco del devocionario de la cueva manifestó hace años José Luis Ramírez Sádaba[30] a propósito del carácter báquico del lugar. En efecto, la epigrafía cultural en Hispania es constante al denominar Liber a Baco, que no aparece ni una sola mencionado con ese teónimo que, en cambio, sí aparece en los textos de la cueva, abundando en su carácter sustancialmente literario. Por tanto, la asignación de santuario cibélico o báquico no resulta consistente por cuanto sabemos de los contextos de ambos cultos en las provincias hispanas.

Teniendo en cuenta la dificultad de lectura de muchos textos y la enorme cantidad que ha quedado sin descifrar, resulta aventurado proponer hipótesis interpretativas medianamente sólidas. Ya he indicado que no se puede dudar de que la cueva fue un espacio de carácter devocional, pues allí se depositaron ofrendas y se invocó a las divinidades. También he indicado la dificultad de considerar ese espacio como un lugar destinado a un culto específico. En tal sentido, no me parece que se pueda asumir que sea un santuario púnico; tampoco un lugar de culto metróaco. Solo el con-

27. Stylow, 1992, p. 459.
28. *HEpOL* 9764; EDCS-05503084.
29. Mayer i Olivé, 2022, p. 62.
30. Ramírez Sádaba, 2002, pp. 317-323.

texto y su mención explícita podrían inducirnos a pensar en un culto a las ninfas y a las aguas. El resto de las menciones, incluidos Asclepio, la serpiente, Baco, la musa o Venus (invocada como "la Pafia", de modo que incrementa la alusión metafórica, más que devocional), no implican necesariamente un culto profesado a través de rituales concretos en la cueva. Es más, todos los autores reconocen la estrecha conexión entre el balneario de Fortuna y la cueva en la que están los *tituli picti*. No creo que los paseos a la cueva estén disociados de las actividades practicadas en el balneario y por ello me parece difícil no asumir que los acontecimientos sanatorios pueden referirse indistintamente a episodios ocurridos en el balneario o en la cueva. Lo que con seguridad indican los textos es que a la cueva acuden con frecuencia los que están sanos (nº 30), que en ocasiones se depositan exvotos (nn*º* 1 y 14), que el lugar es apacible y se busca el beneficio de las ninfas sanadoras (nn*º* 5, 10, 11, 13, 30, 31), mientras se bebe el vino de Baco y se leen versos (nn*º* 4 y 37).

A pesar de que esto es lo que se lee en los textos, ha habido una propuesta aún más intrépida sobre la función de la cueva, en la que todas las piezas se han amoldado a una interpretación tan erudita e ingeniosa, como forzada.

Francisco Javier Fernández Nieto[31] sostiene sin titubeos que la Cueva Negra es un antro "báquico-sabazio", que previamente había sido lugar de culto fenicio-púnico y previamente habría servido para cultos locales ancestrales basados en una pareja divina, vinculada a la serpiente, el agua y los árboles. La argumentación se basa en inquietantes conexiones que recorren el Mediterráneo con desparpajo, para asumir que un culto original prerromano vinculado a una divinidad curótrofa, fue sometido a sincretismo por los fenicios, finalmente romanizado bajo la forma de Baco imbuido por una corriente vinculada al dios Sabazio. Su recorrido parte de los textos de la Cueva y remonta en el tiempo para ir explicando lo que no le cabe duda de que ocurrió. Según el autor, los textos expresan con claridad que el culto del estrato más reciente corresponde a una *interpretatio* romana de un culto anterior, el de la fase "colonial", que a su vez es una adaptación del estrato más antiguo. La presencia del agua y la vegetación convierten a la cueva en un antro báquico arquetípico. Sería un lugar de tránsito, un pasadizo ctónico, en el que es muy relevante la presencia de una compañera femenina, Afrodita. Baco y Afrodita se asocian en la teología de las cavernas como símbolo de la fertilidad y del triunfo sobre la muerte. Como ambas divinidades aparecen alegóricamente documentadas en los textos, considera Fernández Nieto que es la prueba inequívoca de que

31. Fernández Nieto, 2003, pp. 437-462.

la cueva es un antro místico.[32] Por otra parte, los textos mencionan a las ninfas, encargadas, en el mito, de la custodia de Dióniso niño en las grutas de Nisa. Incluso la mención de los *sodales Heliconi*[33] le resulta la prueba de la existencia de asociaciones báquicas y, en consecuencia, la posibilidad de transferir a la Cueva Negra los rituales conocidos en Oriente. Las antesterias le iluminan para comprender que la presencia de agua en la cueva se aviene a la resurrección de Dióniso en conexión con las ninfas de las fuentes. Y como eso ocurre en Grecia, lo propio habría ocurrido con el culto originario en la Cueva Negra. La locución *locamus xoana*[34] también encaja en su puzle, pues de entre todos los posibles son los de Afrodita y Dióniso a los que se refiere el texto. Así pues, los visitantes de la cueva realizarían procesiones periódicas para depositar los *xoana* de Baco y Venus con el objetivo de potenciar de ese modo la teofanía divina. Omito las analogías adicionales que solo distraerían nuestra atención actual. Las menciones a árboles[35] también son aprovechadas para identificar la cueva como antro báquico. Pero el Baco aquí venerado se asocia a Sabazio, puesto que en algunas manos sabácicas aparece la representación de una cueva en la que una mujer da a luz o amamanta, sea a Dióniso, sea a Sabazio. La relación de todo esto con la Cueva Negra se establece mediante un testimonio etnográfico, según el cual, las mujeres iban a dar a luz a la cueva y se alumbraban con hogueras que causaban el ennegrecimiento del techo, de donde procedería el nombre de la cueva. Dar credibilidad a este relato constituye un acto de buena voluntad, pues podría tratarse no de un legado verosímil, sino de una invención en torno al nombre de la cueva. Para Fernández Nieto los *Phrygia numina*[36] podrían no ser Cibeles y Atis, sino Sabazio y el propio Dióniso.[37] La serpiente mencionada también en los textos[38] es el símbolo de Sabazio-Dióniso. Para rizar el rizo, a continuación se rechaza la causa etnográfica de la negritud de la cueva para aventurar que el topónimo procedería de un supuesto epíteto Niger de Dióniso/Sabazio y Nigra de Afrodita para referirse al antro del Baco Nocturno y la cueva sería el antro de los "partos negros" en relación con el epíteto *Melainis* de Afrodita.[39] No me voy a detener en el resto del análisis. Supone Fernández Nieto que la fase romana de la

32. Fernández Nieto, 2003, p. 440.
33. Mayer i Olivé, 1987, pp. 10-11, nº 30.
34. Mayer i Olivé, 1987, nº 1, línea 4.
35. Mayer i Olivé, 1987, pp. 33, 38 y 41.
36. Mayer i Olivé 1987, p. 14, nº 2.
37. Fernández Nieto, 2003, p. 451.
38. Mayer i Olivé 1987, p. 37, nº 12; p. 38, nº 6.
39. Paus., VIII, 6, 5.

cueva es un sincretismo con formas cultuales coloniales, vinculadas a los Cabiros y los misterios de Samotracia, cuyas cualidades sanadoras son compartidas por Asclepio Ebusitano mencionado en el texto y que también tiene como emblema la serpiente. Esa serpiente estaría desde los inicios precoloniales del culto, vinculada a la deidad femenina que procura la fecundidad y ayuda en el parto, y para sustentar su hipótesis trae a colación la Juno Sóspita de Lanuvio. En definitiva, sostiene que la evolución habría sido la siguiente: una primera fase con culto a un dios niño acompañado por una diosa; una segunda fase, un dios niño importado por los fenicios quizá acompañado por una diosa; en la tercera, un dios niño (Dióniso/Baco) acompañado por una diosa (Afrodita/Venus).

La tenacidad de la argumentación es portentosa, pero desde el punto de vista metodológico, el rancio comparativismo da prueba de erudición, pero no explica nada, por sus continuos saltos en el vacío. No se atiende a las geografías y cronologías, como si todo se dispusiera en un tiempo y en un espacio común, la llamada *koine* mediterránea, que permite sacar y meter en el argumentario los elementos del rompecabezas, como si fuera un truco de magia. Suponen las hipótesis de este autor que los textos son coherentes y homogéneos, que se refieren a la realidad inmediata y contingente de la cueva, no que son creaciones literarias de carácter simbólico. Se supone una intensidad de frecuentación que la arqueología no corrobora. No solo por la ausencia de materiales en la cueva, sino por el despoblamiento de la zona, según se ha indicado más arriba. Además, esa construcción tan acabada ignora las peculiaridades del culto metróaco en Hispania, la ausencia de Sabazio entre las divinidades bien atestiguadas entre las poblaciones de la zona o que la serpiente de la gruta de Lanuvio no tiene por qué guardar relación con la Cueva Negra.

En contrapartida, es importante tener presente muchos de los aspectos brillantemente establecidos por los editores de los textos. En primer lugar, que no todos los textos son contemporáneos, parece que hay superposiciones e incluso que en determinadas circunstancias las superficies eran pintadas para permitir la escritura de nuevos *tituli*.[40] Al parecer, los textos dan comienzo a finales del siglo I d.C. y se prolongan hasta finales del II o comienzos del III. En segundo lugar, que los textos están escritos en lugares accesibles únicamente con escaleras o andamios, de manera que no son tan espontáneos como pudiera parecer en una mirada superficial. En tercer lugar, que hay textos métricos, prosa no versificada y textos de escasa o nula elaboración literaria; es decir, que la intencionalidad de sus responsables no es unitaria.

40. Gasca, Solís & Viana, 2003, pp. 387-402.

Estos datos han hecho pensar que la ejecución de los *tituli* requería una organización administrativa, coherente con el planteamiento de que en la cueva había un santuario debidamente estructurado. Quienes desearan escribir tendrían que recabar el permiso correspondiente de las autoridades religiosas que custodiaran el lugar sagrado. Estaríamos plenamente de acuerdo con esa argumentación si no fuera porque hay letreros menos espectaculares que aquellos de los que se extrae la información más rica. Ya me he referido a algún texto irónico (nº 11), como respuesta a otro (nn*º* 10 y 13) que lamenta un mal de amor.[41] Otros aparentan preocupaciones aún más mundanas, pues parecen ser el testimonio de la presencia de algún visitante sin clara vinculación religiosa (p.ej. nº 2). A ello hay que añadir el volumen de letras y sintagmas incompletos que podrían sugerir una complejidad grande en la escritura de la cueva, no reducida a textos de carácter mítico-religioso. Y por si eso no bastara, la hipótesis de una autoridad encargada de la custodia se basa únicamente en que de pie no se alcanza el techo de los *tituli*, pero no se toma en consideración la posibilidad de alteración del suelo desde que fueron pintados. Los parelelos de autoridades encargadas de cuevas sagradas impide rechazar su existencia en nuestro caso, pero no parece que a lo largo del siglo y medio en el que se confirma el hábito de escribir en la cueva, hubiera un santuario gobernado por una autoridad religiosa encargada de su custodia y mantenimiento. La espontaneidad de algunos textos parece desmentir esa hipótesis; en consecuencia, pudo haber situaciones diferentes, con mayor o menor articulación religiosa a lo largo del tiempo, pero no, en mi opinión, un santuario a la manera de un templo urbano.

Por lo demás, el recurso a la información etnográfica resulta preocupante, pues a falta de información precisa en el estadio de partida, es decir, la época romana, retrotraer prácticas transmitidas oralmente sobre usos de generaciones previas, parece un ejercicio escasamente valioso desde el punto de vista científico.[42] En efecto, el registro etnográfico se construye con informaciones que no supera los límites del siglo XIX, sin posibilidad de contrastar su verosimilitud y sin conexión fehaciente con lo que pudieron haber sido los hábitos locales en época romana.

Los textos de la Cueva Negra son un vehículo de comunicación con intencionalidades dispares. Consecuencia de ello, no se puede dar una explicación unitaria. Hay estímulos distintos en la acción de cada uno de los autores que participaron en los *tituli*

---

41. En su deseo por otorgarle una dimensión grandiosa al conjunto, los excesos del Dr. Antonino González son notorios. Entre ellos, puedo aducir las páginas en las que intenta dirimir si las referencias amatorias han de ser entendidas en conexión con el Amor, con mayúscula, o si se trata de “esa afección desesperante y grata” que es el amor mundano: González Blanco, 1987b, pp. 275-278.

42. Jordán Montés & Molina Gómez, 2003, pp. 183-195.

picti y, por lo que se atisba de los textos, no parece que haya una autoridad permanente que controle y apruebe cada una de esas acciones. Como se ha indicado, hay textos que albergan un deseo de comunicación con lo sobrenatural, comunicación vertical, aunque al mismo tiempo pretenden una comunicación horizontal, con otros visitantes de la cueva. Hay textos que solo tienen como objetivo la comunicación horizontal, por lo que no se les puede atribuir una intencionalidad religiosa. Sin embargo, unos textos y otros están interrelacionados, aunque el vínculo que los une no es ni ritual, ni cultual, ni necesariamente devocional; por tanto, no es de carácter religioso.

El mecanismo que permite una interpretación alternativa y enriquecedora es la "resonancia", una forma específica de relación que hace hincapié en la reciprocidad del hecho comunicativo y la respuesta generada, que provoca una transformación mutua.[43] En nuestro caso, el agente, o el colectivo, que inicia el hábito de la escritura en la cueva presumiblemente lo hace con la intención, como señalé al inicio, de transferir su inquietud personal, desde su *self-world*, por incorporar el paisaje percibido en las estructuras de conocimiento de las que dispone. De esta manera, adopta una posición ante el mundo que modifica el microespacio y convierte en pura cultura su rusticidad. Y lo hace mediante un mensaje de comunicación con su mundo espiritual ahormado a las circunstancias locales y con el proyecto de generar una reacción vibrante en sus lectores. Así se intercomunican un escenario rural integrado en un espacio conceptual urbano, un "oasis de resonancia" que inmediatamente se reinterpreta por los visitantes, generando una nueva relación con el mundo, integradora en la doble dialéctica rural-urbano y cultural-rústico.[44]

Me parece difícil aceptar que esta acción innovadora, la *individual agency*, hubiera pretendido establecer una ritualidad específica, esa que buscan los estudiosos a través de los retazos informativos proporcionados por estos textos fragmentarios. La transferencia a la *communitas* se percibe en la reiteración de textos métricos similares: una elite intelectual que acepta el reto inicial y se lo apropia para crearse un mundo autorreferencial en la intersección del escenario físico y el literario. No se ancla ahí la creatividad, más allá del operativo culto, otras gentes capaces de escribir proyectan su propio sentir ante lo que se encuentran y su respuesta a tales vibraciones abandona el registro culto -adecuado para generar la imagen de unicidad buscada por los estudiosos al explicar lo que ocurría en la cueva- para emitir mensajes de otra naturaleza, como el mal de amor, las réplicas irónicas o el mero testimonio de su presencia. ¿Significa eso que se había desacralizado la cueva? En absoluto. Cada cual

43. Rosa, 2019, p. 227.
44. Menos drástica de lo que aparenta en general: Gasparini & Alvar, 2021, pp. 13-18.

proyectaba en ese microcosmos fascinante aquello que le suscitaba en esa transferencia del automundo a la *communitas*, donde está presente la experiencia balnearia, el paseo hasta la cueva, la visión de exvotos, la lectura de los textos, el trago de vino, el placer de estar en un lugar privilegiado rodeado de ninfas y de dioses por otros invocados, a los que incluso, se podían dedicar ofrendas, con la esperanza de que aquel insólito lugar les procurara una experiencia tan satisfactoria como la de los demás, cada una en su propia dimensión. En definitiva, un momento mágico generado por la resonancia, es decir, "cuando la vibración de un cuerpo estimula la vibración del otro en su propia frecuencia",[45] para lo que se requiere un "espacio amable de resonancia",[46] que en nuestro caso es la cueva, generando una convergencia que supera la mera emoción, porque es relacional.

En sus estudios los expertos han pretendido restaurar una ortopraxis a la que pudieran vincularse esos textos, en lo que Rosa, si se me permite la adaptación, denomina como "actitud reificadora dominante".[47]

Alertado por esta perspectiva, me parecía ineludible el replanteamiento de la Cueva Negra de Fortuna y este foro el lugar más apropiado para presentar el resultado.

45. Rosa, 2019, p. 215.
46. Rosa, 2019, p. 216.
47. Rosa, 2019, p. 575.

Bibliografía

Alvar Ezquerra, Jaime (2022). *El culto de Mater Magna y Atis en Hispania*. Madrid y Besançon: Dykinson y Presses universitaires de Franche-Comté.

Álvarez, José María, Nogales, Trinidad & Rodà, Isabel (eds.) (2014). *XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica (Mérida, 2014)*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.

Amante Sánchez, Manuel (1987). La Cueva Negra. Excavación de tanteo, diciembre de 1985. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 133-168.

Barnes, Barry (2000). *Understanding Agency. Social Theory and Responsible Action*. London: SAGE Publications Ltd.

Bonsall, Clive & Tolan-Smith, Christopher (eds.) (1997). *The Human Use of Caves*, BAR Int. Series, 667. Oxford: Archaeopress.

Casati, Roberto & Varzi, Achille C. (1994). *Holes and Other Superficialities*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cugusi, Paolo (2002). Culto e letteratura nei testi della Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Invigilata Lucernis*, 24, pp. 61-81.

Diez de Velasco, Francisco (1998). *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Monografías *Ilu*, 1. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.

Fábregas, Javier & Senent, Melchor (1987). Marco geológico e hidrogeológico de la Cueva Negra. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 47-55.

Fernández Nieto, Francisco J. (2003). La función de la Cueva de Fortuna: el antro báquico-sabazio y sus antecedentes. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 437-462.

Gasca, Judit, Solís, Ángela & Viana, Silvia (2003). Preinforme del estado de conservación de las inscripciones de la Cueva Negra. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 387-402.

Gasparini, Valentino & Alvar Ezquerra, Jaime (2021). Introduction. Ancient Religion in Rural Settlements, *ARYS*, 19, pp. 13-18.

González Blanco, Antonino (1987a). Las inscripciones de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 15-24.

González Blanco, Antonino (1987b). Las inscripciones de Fortuna en la Historia de la Religión Romana. Perspectivas histórico-religiosas. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 271-317.

González Blanco, Antonino (2003). La Cueva Negra, "lugar sagrado". En torno al concepto de "lugar sagrado" y a su papel en la religión clásica y en la conciencia europea. Consideraciones actuales. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 17-43.

González Blanco, Antonino, Mayer i Olivé, Marc & Stylow, Armin U. (eds.) (1987). *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus* tituli picti. *Un santuario de época romana*. *Antigüedad y Cristianismo*, 4. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

González Blanco, Antonino, Mayer i Olivé, Marc, Stylow, Armin U. & González Fernández, Rafael (eds.) (1996). *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Anti-*

güedad y Cristianismo, 13. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

Jordán Montés, Juan Francisco & Molina Gómez, José Antonio (2003). Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna. La nostalgia de un recuerdo histórico. Análisis etnográfico y mitológico. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 183-195.

Letzner, Wolfram (1992). *Römische Brunnen und Nymphaea in der westlichen Reichshälfte*. Carybdis 2. Münster: Lit.

López Bermúdez, Francisco (1987). Geomorfología de la Cueva Negra de Fortuna: génesis y evolución. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 37-45.

Matilla Seiquer, Gonzalo (2017). El balneario romano de Fortuna. Visión de conjunto tras la última campaña de excavaciones. En *Termalismo antiguo en Hispania*. Anejos AEspA, 78. Madrid: CSIC, pp. 131-170.

Matilla Seiquer, Gonzalo (2019). Balneario romano. Fortuna. En Noguera Celdrán, 2019, pp. 108-111.

Matilla Seiquer, Gonzalo & Egea, Alejandro (2014). El balneario suburbano romano de Fortuna: impacto, tipificación y problemas. En Álvarez, Nogales y Rodà, 2014, pp. 883-886.

Matilla Seiquer, Gonzalo & Pelegrín, Isabel (1987). Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 109-132.

Mayer i Olivé, Marc (1992). ¿Rito o literatura en la Cueva Negra. En Mayer i Olivé & Gómez Pallarés, 1992, pp. 347-354.

Mayer i Olivé, Marc (1996). La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). TITVLI PICTI. En González Blanco, Mayer i Olivé, Stylow & González Fernández, pp. 407-422.

Mayer i Olivé, Marc (2022). Rock Sanctuaries and Roman Epigraphy. En Sinner & Revilla Calvo, 2022, pp. 53-64.

Mayer i Olivé, Marc & Gómez Pallarés, Juan (eds.) (1992). Religio deorum. *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell: AUSA.

Moyes, Holley (ed.) (2012). *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of the Caves*. Colorado: Colorado University Press.

Noguera Celdrán, José Miguel (ed.) (2019). *Villae. Vida y producción rural en el sureste de Hispania*. Murcia: Región de Murcia.

Ramírez Sádaba, José Luis (2003). El culto a Baco en la religión romana y los textos de Fortuna. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 317-323.

Rosa, Harmut (2019, 1ª ed. Alemana 2016). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.

Sinner, Alejandro G. & Revilla Calvo, Víctor (eds.) (2022). *Religious Dynamics in a Microcontinente. Cult Places, Identities and Cultural Change in Hispania*. Turnhout: Brepols.

Skeates, Robin (2012). Constructed Caves. Transformations of the Underworld in Prehistoric Southeast Italy. En Moyes, 2012, pp. 27-44.

Straus, Lawrence G. (1997). Convenient Cavities. Some Human Uses of Caves and Rockshelterers. En Bonsall & Tolan-Smith, 1997, pp. 1-8.

Stylow, Armin U. (1992). La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). ¿Un santuario púnico? En Mayer i Olivé & Gómez Pallarés, 1992, pp. 449-460.

Stylow, Armin U. & Mayer i Olivé, Marc (1987). Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. En González Blanco, Mayer i Olivé & Stylow, 1987, pp. 191-235.

Stylow, Armin U. & Mayer i Olivé, Marc (1996). Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. *Antigüedad y Cristianismo*, 13, 367-406.

Stylow, Armin U. & Mayer i Olivé, Marc (2003). Los 'Tituli' de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 225-264.

Velázquez, Isabel & Espigares, Antonio (1996). Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra. En González Blanco *et al.*, 1996, pp. 453-475.

Palabras oscuras y oscuras intenciones en *la Vita Heliogabali: penetrale/ penetralia* (HA, *Hel*. 6, 6-7, 2)

Dark Words and Dark Intentions in the *Vita Heliogabali: Penetrale/Penetralia* (HA, *Hel*. 6, 6-7, 2)

Juan Ramón Ballesteros Sánchez
Universidad Pablo de Olavide
jrbalsan@upo.es

Resumen

Este estudio analiza las relaciones de varios textos procedentes de la *Historia Augusta* (A. 20.3, *Hel*. 6, 6-7, 2) con el género lexicográfico que floreció en la literatura latina del siglo IV d.C. El empleo del término *penetrale* (pl. *penetralia*) en una sección de la *Vita Heliogabali* sirve al

Abstract

This study analyzes the relationships of various texts from the *Historia Augusta (*A. 20.3, *Hel*. 6, 6-7, 2) with the lexicographical genre that flourished in Latin literature of the 4th cent. CE. The use of the term *penetrale* (pl. *penetralia*) in a section of the *Vita Heliogabali* serves the author to include

autor para incluir estas relaciones en el proceso por medio del cual la *Historia Augusta* somete a una reformulación irónica a ciertos episodios de estas biografías imperiales.

these relationships in the process by which the *Historia Augusta* submits certain episodes of these imperial biographies to an ironic reformulation.

PALABRAS CLAVE

Ambarvalia; *Amburbium*; *Historia Augusta*; Lexicografía; *Penetrale*/*Penetralia*.

KEYWORDS

Ambarvalia; *Amburbium*; *Historia Augusta*; Lexicography; *Penetrale*/*Penetralia*.

Fecha de recepción: 14/12/2022 Fecha de aceptación: 05/05/2023

Ea vero quae dixi praetextu verborum
adhibito quantum potui texi (*Hel*. 34, 3)

Los especialistas en la historia del Imperio romano saben que la *Historia Augusta* es una fuente que hay que leer con cierta cautela: mejor ser prudente con las informaciones que proporciona esta colección tardía de biografías imperiales.[1] Con la HA – y es posible que más que con el resto de los testimonios historiográficos literarios que se conservan de la Antigüedad – se impone el recurso al paralelo. Ese es el asunto del texto que sigue. La definición de la condición de paralelo de la HA es un asunto mayor para el aprovechamiento como fuente histórica de las biografías de la HA. Esta situación genera ciertos problemas metodológicos. Para los intereses de la investigación que sigue, considero fundamental subrayar que el procedimiento obliga a realizar con la colección dos operaciones previas: ubicar su redacción en un contexto histórico determinado y definir el género literario al que pertenece. Una vez resueltos estos dos aspectos, se impone un tercer ejercicio que consiste en definir al

1. Cito la *Historia Augusta* según el texto de la edición Hohl, 1965 (= HA). Para identificar las diferentes *Vitae* de la colección utilizo las abreviaturas propuestas por el *Scriptorum Historiae Augustae Lexicon* de Lessing que son las adoptadas por la edición teubneriana de Hohl. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Discursos del Imperio II: Celebraciones del Imperio desde las provincias" (PID2021-125226NB-C21) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

lector potencial del trabajo resultante.[2] Cualquier uso historiográfico mínimamente responsable de la HA exige un posicionamiento, siquiera parcial, ante estas cuestiones. Las dos primeras operaciones se han revelado como sumamente complicadas prácticamente desde los *Prolegomena* – una introducción metodológica – que compuso Isaac Casaubon para su edición de la HA (1603) y han dotado al estudio de la HA de un estupendo debate académico. Con el deseo de participar en este debate, el trabajo que sigue ofrece algunos testimonios sobre uno de los géneros que confluyen en la redacción de la HA y, a partir de él, desarrolla un argumento cronológico, inevitablemente impreciso, para proporcionar un contexto al menos literario a la HA. De modo específico propongo reunir algunos testimonios sobre el uso del género lexicográfico en la redacción de la *Historia Augusta*. En este sentido, considero particularmente relevante la aparición del término *penetrale* (pl. *penetralia*) en un pasaje concreto de la *Vita Heliogabali*.

1. En busca de palabras perdidas: *amburbium* y *ambarvalia*

En la HA se mencionan diferentes procesiones romanas. Con cierta regularidad podemos asistir en las páginas de las biografías imperiales al desarrollo de varios cortejos y desfiles tanto civiles como religiosos.[3] En este caso, como en otros muchos, la descripción de estos acontecimientos en la HA denota un saber libresco de lo que se describe. Difícilmente podemos pensar que quien compuso la colección hubiera tenido un contacto con las procesiones antiguas que describe basado en un conocimiento práctico de la topografía pagana de la ciudad de Roma o de las ceremonias y festivales en cuestión.[4] Obviamente, el fundamento de las declaraciones de la HA

2. Al respecto van Nuffelen 2017 resulta fundamental. Emplea el concepto de *over-reader*, "*who is aware of the distance between the 'real author' of the work and the 'implied authors'*."

3. Existen varias alusiones a procesiones imperiales en la *Historia Augusta*: Cómodo procesionó en dalmática (*C.* 8, 8), se alude al registro de las procesiones de Trajano, Antonino Pío y Marco Aurelio (*OM* 1, 4), Heliogábalo procesionó en cuadrigas tiradas por ciervos, leones o tigres (*Hel.* 28, 2). También hay una mención del *processus consularis* del 1 de enero que el propio Heliogábalo no quiso compartir con su primo Alejandro Severo (*Hel.* 15.5). He estudiado la procesión isíaca en la que participaba Cómodo (*C.* 9, 4-6) en Ballesteros, 2023.

4. Cf., por ejemplo, Mundt, 2012b que analiza brevemente el fantasioso conocimiento que demuestra Flavio Vopisco – el más mentiroso de los 6 pseudónimos bajo los que el autor de la HA encubrió su trabajo ("*die letzte der sechs personae eines einzigen Verfassers ‚lügt' erwiesenermaßen am meisten in seinen Viten*") – del teatro urbano de Roma en el famoso *tour* con el que se abre la *Vita Aureliani*. Vid. Long, 2002 y Behrwald, 2007.

sobre procesiones y rituales romanos se encuentra en el conocimiento erudito que al respecto le proporcionaron al biógrafo fuentes escritas anteriores.[5]

Por fortuna, es posible consultar alguna de estas fuentes también en la actualidad, lo cual nos permite comprender la manera de trabajar y la personalidad del autor de la colección. Con la intención de hacerlo, voy a reflexionar en este apartado sobre la aparición en un pasaje de la HA de dos términos relacionados con rituales procesionales tradicionales de la Roma antigua. Me refiero a la celebración de un *amburbium* y a la preparación de ciertos *ambarvalia*, dos ceremonias procesionales prescritas, al parecer, por los libros – quizá sibilinos – en el contexto de guerras contra pueblos del norte (suevos, sármatas y marcomanos) dirigidas por Aureliano poco antes de convertirse en emperador. Según el texto de la *Vita Aureliani*, el Senado de Roma elaboró un senadoconsulto para conjurar la amenaza de los bárbaros. Los acontecimientos posteriores, en los que tuvieron lugar una serie de ceremonias expiatorias, se desarrollaron del siguiente modo:

> "Entonces fueron al templo, se consultó los libros, se leyeron en voz alta los versos, se purificó la ciudad [*lustrata urbs*], se cantaron los himnos sagrados, se celebró un *amburbium* [*amburbium celebratum*], se prometieron unos *ambarvalia* [*ambarvalia promissa*] y, de este modo, se cumplió lo prescrito".[6]

El *amburbium* era una ceremonia celebrada "el 2 de febrero en la que las víctimas antes de ser sacrificadas eran llevadas solemnemente en procesión en torno a la ciudad".[7] Los *ambarvalia*, por su parte, constituían una "fiesta de purificación de los campos que se celebraba el 29 de mayo. Cada propietario llevaba a los tres animales componentes de una *suovetaurilia* en procesión alrededor de las mieses todavía sin madurar. Antes de proceder al sacrificio, dirigía una plegaria a Marte en la que pedía su protección sobre los campos, los rebaños y los miembros de la casa a fin de que la recolección resultase próspera, el ganado fecundo y las personas gozasen de salud".[8] La denominación de ambos rituales presenta una relación obviamente etimológica

---

5. El autor de la HA carece de conocimientos propios sobre la ciudad por lo que recurre a los catálogos de las construcciones imperiales disponibles en otras fuentes (cf. Behrwald, 2007, p. 50: "*er auf eigene Kenntnisse der Stadt nicht zurückgreifen konnte*").

6. *A.* 20, 3 ed. Hohl (= ed. Soverini, ed. Paschoud, 2002): *Itum deinde ad templum, inspecti libri, proditi versus, lustra<ta> urbs, cantata carmina, amburbium celebratum, ambarvalia promissa, atque ita sollemnitas, quae iubebatur, expleta est.* La ed. Casaubon tampoco presenta variantes significativas para este texto (trae *solennitas* en lugar de *solemnitas*).

7. Contreras Valverde, Ramos Acebes & Rico Rico, 1992, p. 5.

8. Contreras Valverde, Ramos Acebes & Rico Rico, 1992, pp. 4-5.

en la que el prefijo *amb-* denota en el primer caso un recorrido alrededor de la ciudad (*urbs*) y de la cosecha (*arva*) en el segundo. Esta circunstancia invitó a varios comentaristas tardíos a tratar el significado de *amburbium* y *ambarvalia* a partir de referencias sobre *lustrationes* disponibles en Virgilio (Verg., *Ecl.* III 77, V 75-76; *Georg.* I 345): el lexicógrafo Pompeyo Festo en Macrobio y, sobre todo, Servio, el comentarista de Virgilio, que trató conjuntamente ambos conceptos – *amburbium* y *ambarvalia* – en sendos comentarios a las *Églogas*.[9]

La aparición de *amburbium* y *ambarvalia* en las prescripciones senatoriales de época de Aureliano recogidas por la HA es sorprendente por varias razones. Ante todo, es muy improbable que una norma senatorial estableciera públicamente el desarrollo de estos rituales de sabor arcaico, manifiestamente privados y que, por lo general, se practicaban en un contexto doméstico y bajo la dirección del *paterfamilias*.[10] Por lo demás, creo evidente que los conceptos *amburbium* y *ambarvalia*, y con ellos las ceremonias procesionales que implicaban, formaron parte de aquel "*folklore savant*" lexicográfico que se desarrolló en la segunda mitad del s. IV y los inicios del s. V d.C.: la edad de oro de la gramática latina según la importante descripción de "*l'antiquité finissante*" que realizó Henri Irénée Marrou en su decisivo *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*.[11] Sin duda, su incorporación al ceremonial expiatorio descrito en

---

9. Vid. Macr., *Sat.* III 5, 7: *Ambarvalis hostia est, ut ait Pompeius Festus, quae rei divinae causa circum arva ducitur ab his qui pro frugibus faciunt. Huius sacrificio mentionem in Bucolicis habet ubi de apotheosi Daphnidis loquitur: "Haec tibi semper erunt, et cum solemnia vota/ reddemus nymphis, et cum lustrabimus agros"* [Verg., *Ecl.* V 74-75], *ubi lustrare significat circumire. Hinc enim videlicet et nomen hostiae acquisitum est, ab ambiendis arvis; sed et Georgicorum libro primo: "Terque novas circum felix hostia fruges"* [Verg., *Georg.* I 345]; Serv., *Ecl.* III 77: *Ad "Cum faciam vitula pro frugibus ipse venito": Cum sacrificavero. Et figurate "faciam vitula" ait ut "faciam ture, faciam agna". Horatius "seu poscat agna sive malit haedo"* [Hor., *Od.* I 4]. *Dicitur autem hoc sacrificium ambarvale, quod arva ambiat victima. Hinc ipse in Georgicis "terque novas circum felix eat hostia fruges", sicut amburbale vel amburbium dicitur sacrificium quod urbem circuit et ambit victima*; Serv., *Ecl.* V 75: *Ad "Et cum lustrabimus agros": Sic supra "Cum faciam vitulam pro frugibus. Lustrare" hic circuire. Dicit enim ambarvale sacrificium*.

10. Cf. Cat., *Agr.* 141, donde se describen los rituales asociados a la *lustratio* por medio de *suovetaurilia* (*suovitaurilia circumagi*) de una finca privada. En Iara, 2016, p. 129 se analiza la relación de los *ambarvalia* con el festival suburbano de Dea Dia en los siguientes términos: "*On the one hand, the* ambarvalia *and the Dea Dia ritual were the same: the two rituals had the same aims, involved the same gods – above all Mars and the Lares – and took place during the same period of the year. On the other hand, however, they were not identical. The* ambarvalia *were the rituals carried out, supposedly by the* paterfamilias*, for the sake of individuals and their families. The Dea Dia ritual was its counterpart on a 'large scale' and carried out by the Arval Brethren for the collective good, that is, the welfare of the* populus Romanus *(*pro salute rei publicae*)*".

11. Marrou, 1958, pp. 11, 141 y 410. En su comentario a la *Vita Heliogabali* para *Les Belles Lettres*, Robert Turcan habla también de la "*tradition pseudo-savante dont relève l'information de l'HA*" (Turcan, 2002, p. 176).

A. 20, 3 debe explicarse por el uso que en la HA se hace de estos comentarios del s. IV d.C. y por la afinidad del autor de la colección con los métodos de erudición por medio de los cuales fueron fabricados.[12] En este contexto erudito, en el que la categoría de la poesía ocupaba el lugar del conocimiento, "[*o*]*n lisait Virgile non comme on contemple de haut un vaste paysage, mais comme on admire un collier de perles tenu entre les doigts, examinant chaque grain l'un après l'autre pour sa beauté propre*".[13]

Los gramáticos consideraban las palabras como las cuentas de un precioso collar literario. El ejercicio de buscar, coleccionar y describir las más exóticas y extrañas ofrecía al erudito la capacidad de vislumbrar significados y relaciones que podían plasmarse en una nueva orfebrería léxica de donde no habían de quedar excluidos los placeres de la polisemia engastada en mil juegos de palabras. En la *Vita Avidii* este aspecto irrumpe de modo espectacular con el memorable *Avidius Cassius avidus est* de una supuesta carta de Lucio Vero a Marco Aurelio (*AC* 1, 7), al que sigue poco después el sintomático *avidus vini* en la semblanza del usurpador (*AC* 3, 4). En la *Vita Pertinaci* se atisban también efectos similares en los que juegos anafóricos descubren la vocación retórica que hay detrás de la redacción de algunas secciones la HA.[14] Este aspecto de la HA nos obliga a desarrollar estrategias de lectura muy atentas a la forma de los textos y a los equívocos generados por las mismas. También nos invita a observar con atención la posibilidad de que existan vínculos entre la HA y el género propiamente lexicográfico.

2. Las interioridades de la *Historia Augusta*: Heliogábalo *in penetrale*

En la HA, en efecto, es posible encontrar cierto gusto por los efectos de la combinación de algunas palabras rebuscadas y por sutiles desplazamientos semánticos.[15] Mi intención en este apartado es analizar desde esta perspectiva la aparición del término

12. Syme, 1968, p. 86 ya situó al autor de la HA "*in the ambience of the scholiast*". Grandes especialistas en la HA han señalado paralelos entre esta y Servio (cf. Syme, 1971, p. 6, n. 6; Domaszewski, 1920, p. 16), precisamente el uso del término *amburbium* es uno de ellos (cf. Syme, 1983, p. 138). Sobre la afinidad entre la HA y Servio: Cameron, 2011, p. 781. Rohrbacher, 2016, p. 38 también ha sugerido que algún escolio de Servio esté en el origen de noticias de la HA.

13. Marrou, 1958, p. 481.

14. Cf. Ballesteros, 2018, pp. 375-377 donde analizo *P* 14, 1-3. En todo el pasaje predominan términos relacionados con la percepción y la representación (*signa*, *imago*, *video*, *oculi*, *pupula*, *spectantibus*).

15. Una sección de Paucker, 1870 (pp. 114-118) está dedicada a los "*contra priscae Latinitiatis auctorum ritu exemplove* […] *vocabula usurpata*" de la HA.

penetrale (pl. *penetralia*) en un pasaje concreto de la *Vita Heliogabali*. Las ediciones críticas de este pasaje suelen dividir en dos capítulos diferentes el texto que aquí interesa: *Hel.* 6 y *Hel.* 7. A mi juicio, por encima de estas decisiones editoriales, el empleo en tres ocasiones del término da unidad al texto e invita a leerlo como un único desarrollo. Para entender la argumentación que se construye en todo el párrafo no debe despreciarse el juego léxico generado por cierta ambigüedad semántica de la palabra *penetrale*/*penetralia*, ni el hecho de que, en este mismo pasaje, el término esté arropado por otras voces de su misma familia etimológica (*penus*, *penitus*). El texto ha sido recientemente traducido al castellano del siguiente modo:

> "6.6. Profanó los ritos del pueblo romano llevándose los objetos sagrados [*sacra p. R. sublatis penetralibus profanavit*]. 6.7. Quiso extinguir el fuego perpetuo. No solo quiso extinguir los cultos romanos, sino los de todo el mundo, pretendiendo una sola cosa, que el dios Heliogábalo fuese venerado en todas partes, e irrumpió en el santuario de Vesta [*in penum Vestae ... inrupit*], donde entran solo las vírgenes y los pontífices, él que estaba contaminado por todo tipo de contagio moral, en compañía de aquellos que se habían contaminado con él. 6.8. También intentó llevarse el secreto sagrado [*et penetrale sacrum est auferre conatus*] y, al haber arrebatado como si fuese auténtica una vasija que la Vestal Máxima le había señalado para engañarle y no encontrar nada dentro de ella, la rompió arrojándola al suelo; no obstante, no quitó así nada al culto, porque se dice que se habían fabricado muchas iguales para que nadie nunca pudiese llevarse la auténtica. 6.9. A pesar de ello, se apropió de una imagen que creía que era el Paladio y la colocó en el templo de su dios engastada en oro. 7.1. También se inició en el culto de la Madre de los Dioses y se sometió al taurobolio a fin de arrebatar la imagen y los demás objetos sagrados que tienen profundamente escondidos [*quae penitus habentur condita*]. 7.2. También sacudió su cabeza entre fanáticos castrados y se ató los genitales e hizo lo que suelen hacer los galos, y trasladó al templo de su dios el símbolo sagrado que robó [*ablatumque sanctum in penetrale dei sui transtulit*]".[16]

16. HA, *Hel.* 6, 6 – 7, 2, trad. Velaza, 2022: *[6, 6]: Sacra p. R. sublatis penetralibus profanavit. [7] ignem perpetuum extinguere voluit. nec Romanas tantum extinguere voluit religiones, sed per orbem terrae, unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur, et in penum Vestae, quod solae virgines solique pontifices adeunt, inrupit pollutus ipse omni contagione morum cum his, qui se polluerant. [8] et penetrale sacrum est auferre conatus cumque seriam quasi veram rapuisset, quam[q] virgo maxima falso[m] monstraverat atque in ea nihil repperisset, adpl[a]osam <f>regit; nec tamen quicquam religioni dempsit, quia plures similes factae dicuntur esse, ne quis veram umquam possit auferre. [9] haec cum ita essent, signum tamen, quod Palladium esse credebat, abstulit et auro vinctum in sui dei templo locavit. [7,1] Matris etiam deum sacra accepit et tauroboliatus est, ut typum eriperet et alia sacra, quae penitus habentur condita. [2] iactavit autem caput inter praecisos fanaticos et genitalia sibi devi<n>xit et omnia fecit, quae Galli facere solent, ablatumque sanctum in penetrale dei sui transtulit.*

El pasaje presenta un *crescendo* de noticias sobre decisiones relativas a lo que viene siendo calificado como política religiosa del emperador Heliogábalo.[17] En la primera parte, histéricas profanaciones por parte del emperador de ceremonias y reliquias del tradicional culto de Vesta (*sublatis penetralibus*, *penetrale sacrum* [...] *auferre*) esconden, al parecer, un único hecho histórico reconocible: el traslado del Paladio desde el templo de Vesta al del Dios Heliogábalo en el Palatino en el contexto de una ceremonia de hierogamia entre ambos.[18] En la segunda, la HA describe inicialmente diferentes actitudes del emperador con respecto al culto de Mater Magna antes de perderse en reflexiones pseudoeruditas inspiradas por un topónimo. Desde el punto de vista informativo el texto es un buen ejemplo del tono de toda la *Vita Heliogabali* que se caracteriza por la pésima calidad de las noticias históricas que contiene – *erfunden oder verfälscht*, según uno de sus comentaristas –.[19] Pero desde el punto de vista narrativo, el párrafo también desarrolla una historia: el emperador – cleptómano, ridículamente torpe y tan corrompido como el anónimo entorno del que se hace acompañar – está decidido a monopolizar la religión de Roma. Arrebata con violencia los recónditos *penetralia* del templo de Vesta que contagia y se pliega a ciertas fórmulas degradantes en las ceremonias de Mater Magna (*omnia fecit quae Galli facere solent*). Finalmente parece culminar con éxito alguno de sus esfuerzos (*ablatumque sanctum in penetrale dei sui transtulit*). Toda la historia es presentada con la imprecisión característica de la HA. La aparición de *penetrale/penetralia* con acepciones levemente diferentes al inicio, en el desarrollo y en la conclusión del texto puede ser una pista para establecer alguno de los sentidos que el "*gelehrte Antiquar*"[20] que lo compuso deseó ocultar por medio de ciertas herramientas retóricas. En primer lugar voy a reconstruir el sentido del término para conocer los valores del mismo que estaban a disposición del autor de la HA cuando lo empleó. En segundo lugar, voy a proponer una interpretación del texto en función de los sentidos plurales que la palabra tuvo en el momento en que se estaba redactando la HA.

Penetrale/penetralia es, en cierto modo, una palabra polisémica y, por lo tanto, algo oscura. No es, desde luego, particularmente exótica, pues la encontramos

17. Sobre este asunto, en general, Turcan, 1985.

18. Optendrenk, 1969, p. 21 y Zinsli, 2014, p. 362. Herod., V 6, 3-5 proporciona la descripción de la hierogamia propiciada por el emperador.

19. Frey, 1989, p. 11. Tan solo las informaciones sobre los últimos momentos de Heliogábalo parecen remontarse a una buena fuente contemporánea y pueden salvarse de esta acusación.

20. Optendrenk, 1969, p. 39.

empleada en muchos autores latinos anteriores y contemporáneos de la HA.[21] El término define en principio un lugar recóndito, sagrado y accesible solo para iniciados de naturaleza primordialmente – aunque no exclusivamente – religiosa. Con este sentido suele traducirse como santuario que es el valor que se supone en el tercer uso de la palabra en el pasaje de la *Vita Heliogabali* que nos interesa (*in penetrale dei sui*). También sirve para definir los objetos sagrados custodiados en ese lugar y, por extensión, los secretos que alberga el santuario así como los ritos que se asocian a tales objetos. Ese es el sentido que suele darse a los dos primeros usos del término en el pasaje que estoy analizando (*sublatis penetralibus*, *penetrale sacrum*).[22] Aunque el término lo encontramos relacionado frecuentemente con el culto de Vesta y con su templo romano – Liv., XXVI 27, 14; Verg., *Aen.* II 296-297; Lucan., II 127; Lact., *Inst.* III 20.1 –, también puede emplearse referido a otros espacios específicos: el Pritaneo de Cízico (Liv., XLI 20, 7), los santuarios de Samotracia (Liv., XLV 5, 4), los templos de Isis de Corinto y Roma a los que tuvo acceso Lucio (Apul., *Met.* XI 7, 1 y 23, 4), el templo de Apolo del Palatino (Calp., *Ecl.* IV 158),[23] los templos de Menfis (Claud., *IV Cons. Hon.* 570-572), el santuario de Apolo en Delfos (Lucan., V 70; Avien., *Perieg.* 7), los templos de Bona Dea y de Venus (Lact., *Inst.* III 20, 1). El valor topográfico y su derivado metonímico es predominante en las fuentes literarias y, posiblemente, también en el uso corriente: una *tabella defixionum*, por ejemplo, nos ha conservado el juramento *per cistas penetrales*.[24] No obstante, en autores del s. IV d.C., *penetrale/penetralia* también se emplea para designar otros espacios íntimos y reservados al margen del universo religioso. Macrobio lo usa en los *Saturnalia* para tratar asuntos como los misterios de la poesía (I 24, 13: *aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia*), de la literatura (V 18, 1: *quae de Graecarum litterarum penetralibus eruta nullis cognita sunt*) o de la filosofía (VII 1, 5: *ut tantum intra suum [philosophiae] penetral aestimes adorandum*), el espacio doméstico reservado de la

---

21. He identificado usos de *penetrale/penetralia* en Tito Livio, Lucano, Pompeyo Festo, Apuleyo, Calpurnio Sículo, Macrobio, Servio, Claudiano, Avieno, Lactancio y Agustín.

22. Este es un sentido obviamente derivado del anterior. Esta circunstancia ya la señaló Isaac Casaubon cuando se topó con la necesidad de precisar el significado del concepto en las dos notas que le dedica. Cf. Casaubon, 1603, p. 323 (a *Sublatis penetralibus*): *simulacris vel ceteris rebus quae pro simulacris colebantur. Haec penetralia et inspexit et tractavit et loco etiam movit in dei Heliogabalia templum omnia conferens; ibid.* (a *Et penetrale sacrum*): *palladium, quod fatale pignus imperii Rom. vocat Livius lib. XXVI plura de eo Herodianus*.

23. Quizás el propio palacio imperial. Las *Églogas* de Calpurnio Sículo suelen datarse en época neroniana, aunque una datación más tardía, en tiempos de Severo Alejandro, también tiene defensores, cf. Champlin, 1978 y Birley, 1997, pp. 2752-2753.

24. Blänsdorf, 2012, nº 5. Debo esta referencia a la Dra. Sofia Bianchi Mancini.

materfamilias (V 17, 3: *non solum de penetralibus reverentiae matronalis educitur*; VII 1, 2: *quaedam et plus nimio reverenda materfamilias penetralibus eius contineatur*) o el seno materno en el que se forma el feto (V 11, 16: *nam postquam sanguis ille opifex in penetralibus suis omne corpus effinxit atque aluit*).[25] Agustín, en las *Confesiones* (X 8, 15), califica de *penetrale amplum et infinitum* su insondable memoria y los recónditos secretos que allí se guardan y que él mismo desconoce. Parece, pues, que los significados de *penetrale/penetralia* fueron evolucionando con el tiempo y que el término pasó de significar la intimidad de los templos a referir el fuero interno del propio ser humano. Esta circunstancia – y el empleo que daban a la palabra grandes autores de la literatura latina – puede explicar que *penetrale/penetralia* se convirtiera en objeto de interés anticuario por parte de los lexicógrafos latinos. El *De verborum significatu* de Pompeyo Festo aborda al menos en cuatro voces distintas sentidos asociados al concepto: s.v. '*penus*' (*vocabatur locus in aede intimus*), s.v. '*penetrale sacrificium*' (*dicebatur quod in interiore parte sacrarii conficiebatur. Unde et penetralia eiusque dicuntur, et penes nos, quod in potestate nostra est*), s.v. '*penetralia*' (*sunt penatium deorum sacraria*) y s.v. '*penetrare*' (*penitus entrare*).[26] Como vemos, en el diccionario de Festo *penetrale/penetralia* se consolida como un término religioso y sacral frente a las evoluciones estilísticas de Macrobio o Agustín. Se subraya también que el espacio que describe es profundo e interior.

Desde mi punto de vista, la concentración del término en el pasaje de la *Vita Heliogabali* puede interpretarse como un elemento más de la erudición del autor de la HA. Es posible, además, entender el uso que del mismo se hace en el pasaje como un ejemplo de la creatividad irónica con la que el autor desarrolla los asuntos propiamente eruditos que aparentemente constituyen el asunto de su trabajo. En el caso concreto de *Hel.* 6, 6 – 7, 2 se intuye un juego alusivo sobre la hiperactividad sexual de Heliogábalo que reaparecerá más adelante y de modo más explícito en la biografía. *Penetrale/penetralia*, junto a *penus* y *penitus*, términos que pertenecen al campo semántico de lo profundo y lo oscuro, tiñen todo el pasaje de intenciones oscuras relativamente ambiguas que me propongo resumir en la siguiente propuesta de traducción:

> "Profanó lo más sagrado del pueblo romano cuando tomó los *penetralia*. Quiso apagar el fuego perpetuo. Pero su deseo no era tanto el de acabar con las religiones romanas, sino el de esforzarse por un único fin: que por todo el orbe terrestre se rindiera culto universal al dios Heliogábalo. También irrumpió en lo profundo de Vesta, donde nada

25. Cf. Marina Sáez & Mesa Sanz, 1997, vol. 2, p. 831, s.v. '*penetral-*'.
26. Pomp. Fest., s.v.

más que vírgenes solitarias y pontífices solitarios pueden acceder y lo hizo mancillado con todo contagio en sus costumbres y junto a otros que también se mancillaban a sí mismos. Y también procuró llevarse consigo el sagrado *penetral* y cuando robó la vasija como si fuera la verdadera porque la virgen suprema se la dio para engañarlo, la rompió haciéndola añicos porque no encontró nada dentro. Pero esto no fue en perjuicio de la religión porque, según se dice, se habían fabricado muchas similares para que jamás nadie pudiera llevarse la verdadera. Así las cosas, una estatua que creyó que era el Paladio se la trajo y la encadenó con oro en el templo de su Dios. También se hizo con lo más sagrado de la madre de los Dioses y se taurobolizó para robar la imagen y el resto de cosas sagradas que tienen guardadas en lo profundo. También meneaba la cabeza entre fanáticos castrados, se ataba los genitales y hacía cuanto suelen hacer los *galli* y metió en el *penetral* de su dios el objeto sagrado que se había llevado".

La posibilidad de que la imagen de Mater Magna (el *sanctum* del texto) fuera un betilo, las diferentes asociaciones de *penetrale/penetralia* que vengo reuniendo ("el lugar más recóndito, más interior, más íntimo", "objetos sagrados ocultos a la vista, reservados") y las intenciones siempre alusivas del texto invitan a leer el pasaje como una construcción polisémica.

Para la *Vita Heliogabali* en general y para este pasaje en particular suelen aducirse paralelos historiográficos y vislumbrarse intenciones religiosas y políticas.[27] Errores flagrantes de contenido se plantean como fundamentales para entender el texto, a la vez que se buscan relaciones del mismo con episodios, noticias y eventuales realidades contemporáneas a su redacción. Desde mi punto de vista, y sin que sea necesario prescindir de la naturaleza fundamentalmente historiográfica de las biografías de la HA, la interpretación de sus contenidos requiere, en primer lugar, la toma de conciencia por parte del comentarista de la naturaleza retórica del proyecto en su conjunto. La HA fue un ejercicio retórico que tomaba un género literario histórico y político, la biografía imperial, como materia prima para desarrollar una operación que en muchos casos era propiamente formal. En el caso que propongo la repetición del mismo término al que se dota de diferentes sentidos (diáfora) y la

27. Optendrenk, 1969, p. 14 busca relacionar las noticias del texto con episodios de finales del s. IV (la retirada del altar de la paz de la curia en el 382 d.C.) y vincula el texto con "*die heidnisch-senatorische Grundhaltung der HA*" (p. 31). Según Turcan, 2002, p. 172 "*Héliogabale incarne la dégradation du pouvoir impérial et la décadence de Rome (en préfigurant la rupture de Constantin* […])". Zinsli, 2014, p. 401 propone que la estrategia de la HA procura "*Heliogabal einen agressiven Monotheïsmus nach dem Vorbild des Christentums des späten 4. Jhdts. zuzuschreiben*". Una lectura original del reinado de Heliogábalo desde una revisión de estos mismos términos en Corsi Silva, 2019. Zinsli, 2014 no ha identificado ninguna relación con fuentes lexicográficas en el pasaje que aquí analizo.

construcción de expresiones que permiten más de una interpretación (anfibología) son las figuras retóricas que pueden estar en el centro de los intereses que han llevado a fabricar este pasaje. En segundo lugar, creo que es posible situar el texto en el cosmos de la literatura lexicográfica que contemporáneamente se proponía recuperar palabras y significados. Pero la HA no se conforma con el gesto arqueológico de recuperar un término. El lector de estas biografías siempre debe contemplar la posibilidad de que cada palabra encierre algo más.

Bibliografía

Ballesteros, Juan R. (2018). Una cigüeña en una higuera, un potro en un tejado, el espejo de Didio Juliano y la máscara de Heligábalo. Bienvenidos al mundo religioso de los siglos II y III d. C. … según la *Historia Augusta*. *ARYS*, 16, pp. 367-392.

Ballesteros, Juan R. (2023). Ancient and Modern Processions at the Limits of Isaac Casaubon's Patience". In Muñiz Grijalvo & Del Campo Tejedor, 2023, pp. 240-253.

Behrwald, Ralf (2007). Die römischen Bautenkataloge der *Historia Augusta* und ihre Quellen. In Bonamente & Brandt, 2007, pp. 35-50.

Birley, Anthony R. (1997). Marius Maximus. The Consular Biographer. *ANRW*, II, 34.3, pp. 2578-2757.

Blänsdorf, Jürgen (2012). Die *Defixionum Tabellae* des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Mainz: Lehmanns.

Bleckmann, Bruno & Brandt, Hartwin (eds.) (2017). *Historia Augusta Colloquium Dusseldorpiense*. Bari: Edipuglia.

Bonamente, Giorgio & Brandt, Hartwin (eds.) (2007). Historia Augustae Colloquium Bambergense. *Atti dei Convegni sulla* Historia Augusta. Bari: Edipuglia.

Cameron, Alan (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University Press.

Casaubon, Isaac (1603). *In Aelium Spartianum, Iulium Capitolinum, Aelium Lampridium, Vulcatium Gallicanum, Trebellium Pollionem et Flavium Vopiscum Emendationes ac Notae*. París: Ambrosium Drouart.

Champlin, Edward (1978). The Life and Times of Calpurnius Siculus. *Journal of Roman Studies*, 68, pp. 95-110.

Contreras Valverde, José, Ramos Acebes, Gracia & Rico Rico, Inés (1992). *Diccionario de la religión romana*. Madrid: Clásicas.

Corsi Silva, Semíramis (2019). Heliogábalo vestido divinamente. A indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal. *ARYS*, 17, pp. 251-276.

Domaszewski, Alfred v. (1920). *Der Staat bei den Scriptores historiae Augustae*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Frey, Martin (1989). *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*. Stuttgart: Franz Steiner.

Hohl, Ernestus (ed.) (1965). *Scriptores Historiae Augustae*. Leipzig: Teubner.

Iara, Kristine (2916). Moving In and Moving Out. Ritual Movements between Rome and its *Suburbium*. In Östenberg, Malmberg & Bjørnebye, 2016, pp 125-132.

Linsay, Wallace Martin (ed.) (1913). *Pompeyo Festo*, De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome. Leipzig: Teubner.

Long, Jaqueline F. (2002). Bygone Rome in the Historia Augusta. *Syllecta Classical*, 13, pp. 180-236.

Marina Sáez, Rosa M.ª & Mesa Sanz, Juan Francisco (1997). Concordantia Macrobiana. *A Concordance to the Saturnalia of Ambrosius Theodosius Macrobius*, 3 vols. Hildesheim, Zürich & Nueva York: Olms-Weidmann.

Marrou, Henri-Irénée (1958). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. París: de Boccard.
Mundt, Felix (ed.) (2012a). *Kommunikationsräume im kaiserzeitlichen Rom*. Berlín: De Gruyter.
Mundt, Felix (2012b). Rom als Bühne bei Cassius Dio, Herodian und in der *Historia Augusta*. In Mundt, 2012a, pp. 173-194.
Muñiz Grijalvo, Elena & Del Campo Tejedor, Alberto (eds.) (2023), *Processions and the Construction of Communities in Antiquity. History and Comparative Perspectives*. Londres & Nueva York: Routledge.
Optendrenk, Theo (1969). *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der* Historia Augusta. Bonn: Rudolf Habelt.
Östenberg, Ida, Malmberg, Simon & Bjørnebye, Jonas (eds.) (2016). The Moving City. Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome. Londres, Oxford, Nueva York, Nueva Delhi & Sydney: Bloomsbury.
Paschoud, François (ed., trad. fr., com.) (2002). *Histoire Auguste. Tome V. Ier partie. Vies d'Aurélien et Tacite*. París: Les Belles Lettres.
Paucker, Carl (1870). *De latinitate scriptorum Historiae Augustae. Meletemata ad apparatum vocabulorum spectantia*. Dorpt: G. Glaeser.
Rohrbacher, David (2016). *The Play of Allusion in the* Historia Augusta. Madison: UWP.
Syme, Ronald (1968). *Ammianus and the* Historia Augusta. Oxford: Oxford University Press.
Syme, Ronald (1971). *Emperors and Biography. Studies in the* Historia Augusta. Oxford: Oxford University Press.
Syme, Ronald (1983). *Historia Augusta Papers*. Oxford: Oxford University Press.
Turcan, Robert (1985). *Héliogabale et le sacre du soleil*. Paris: Albin Michel.
Turcan, Robert (ed., trad. fr., com.) (2002). *Histoire Auguste. Tome III. Ier partie. Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*. París: Les Belles Lettres.
van Nuffelen, Peter (2017). The Highs and Lows of Biography. In Bleckmann & Brandt, 2017, pp. 175-187.
Velaza, Javier (trad. cast., com.) (2022). *Historia Augusta*. Madrid: Cátedra.
Zinsli, Samuel Ch. (2014). *Kommentar zur* Vita Heliogabali *der* Historia Augusta. Bonn: Rudolf Habelt.

Convertir la noche en día. Procesiones en la Constantinopla Tardoantigua (330-518 d.C.)

Turning Night into Day. Processions in Late Ancient Constantinople (330-518 CE)

Pedro Giménez de Aragón Sierra
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
pgimsie@upo.es

Resumen

Este artículo discute temas importantes en la investigación actual sobre la actividad procesional en la Constantinopla tardoantigua. El artículo comienza analizando el interés de Juan Crisóstomo por arrebatar el dominio de la noche a los démones y lograr que deje de ser el tiempo del pecado para

Abstract

This article discusses important issues in current scholarship on processional activity in Late Antique Constantinople. The article begins by analyzing John Chrysostom's interest in wresting the dominion of the night from the demons and making it stop being the time of sin

convertirse en tiempo de oración y preludio de la luz. A continuación, el autor analiza la actividad procesional cristiana en diálogo con las prácticas politeístas sobrevivientes y contribuye a comprender hasta qué punto Constantinopla fue una ciudad cristiana en las primeras etapas de su fundación.

En segundo lugar, partiendo de las investigaciones recientes más relevantes sobre la lucha de Juan Crisóstomo por obtener para la Iglesia Católica el dominio del espacio urbano frente a otras confesiones cristianas y frente a la propia monarquía imperial, el autor profundiza en torno a los esfuerzos del Imperio por mantener el control sobre Constantinopla.

to become a time of prayer and a prelude to light. Next, the author analyzes Christian processional activity in dialogue with surviving polytheistic practices and contributes to understanding of the extent to which Constantinople was a Christian city in the early stages of its founding. Secondly, based on the most relevant recent research on John Chrysostom's struggle to obtain control of the urban space for the Catholic Church against other Christian denominations and against the imperial monarchy itself, the author delves into the efforts of the Empire to maintain control over Constantinople.

Palabras clave

Constantinopla; Crisóstomo; Procesiones cristianas y politeístas; Teodosio II.

Keywords

Christian and polytheistic processions: Chrysostom; Constantinople; Theodosius II.

Fecha de recepción: 03/01/2023

Fecha de aceptación: 04/07/2023

Obispos y Padres de la Iglesia habían calificado a las procesiones circenses como *Pompa Diaboli* desde Tertuliano en el siglo II d.C. hasta San Isidoro de Sevilla en el VII d.C.[1] A pesar de ello, los cristianos continuaron asistiendo a los espectáculos. Todavía en pleno siglo V d.C., Agustín de Hipona, el Papa León I y Salviano de Marsella se quejaban de que miles de cristianos – de África, Italia y la Galia – acudían al circo dejando las basílicas vacías.[2] También Juan Crisóstomo quiso combatir en torno al año 400 la *Pompa Diaboli* en Antioquía y Constantinopla, evidentemente sin éxito. Su concepción de los *daimones* seguía la línea evemerista cristiana por la cual los dioses grecorromanos eran degradados a demonios. Argumentó públicamente que los Juegos Olímpicos estaban dedicados al diablo y que los festivales nocturnos propiciaban pecados como la lujuria, la gula, el adulterio

1. La traducción de *pompa diaboli* por "procesión circense" fue ya defendida contundentemente por Waszink, 1947, pp. 13-41 y el estudio sobre el origen hebreo de la fórmula por Boismard, 1956, pp. 105-110, argumentos respaldados por la investigación sobre la *pompa diaboli* en Cartago de Van Slyke, 2005, p. 60 y el reciente estudio de Nelis-Clement, 2013, pp. 69-70.

2. Latham, 2016, pp. 186-191 cita los siguientes pasajes críticos: Tert., *Apol.* 38, 4 y 42, 7; *Spect.* 3, 1; 4, 1-3; 7, 1-5; 8, 1; 12, 6 y 24, 2; *De Corona* 3, 2 y 13, 7; Min. Fel., *Oct.* 37, 11; Nov., *Spect.* 2, 1; 5, 3-4 y 9, 1; Arn., *Adv. nat.* IV 31 y VI 7; Lact., *Div. Inst.* II 3, 7 y II 16, 16; Ambr., *Expositio psalmi CXVIII* 5, 29; Ieron., *Epist.* XLIII 3 y LXIX 9, 4; Paulin., *Carm.* XXV 33; Bachiarius, *PL* 20, col. 1050B; Salvian., *De gub. Dei* VI 3, 15; August., *Serm.* LI 2; CXCVIII 3; CCLXXX 2; *Enn. Ps.* XXXIX 9-10; Cesáreo de Arlés, *Serm.* 12, 4; 89, 5; 134, 1; 141, 4; 150, 3; Isid., *Etymol.* XV 2, 31 y XVIII 59, 1. En cuanto a las alusiones respecto a la asistencia masiva de cristianos: August., *Enn. Ps.* L 1 y LXXX 2; *Serm.* LXXXVIII 17; León I, *Serm.* LXXXIV 1; Salvian., *De gub. Dei* VI 4, 20-24.

y la fornicación porque la noche era el dominio de los *daimones*.[3] Su oposición a las fiestas grecorromanas tradicionales fue tal que dedicó un sermón a criticar la fiesta de las Kalendas de enero, que según muchos de sus contemporáneos no tenía significación religiosa sino que era una simple celebración del año nuevo,[4] y que continuó practicándose en Constantinopla durante todo el Medioevo. Argumentaba que durante las Kalendas se producía una procesión de demonios en el ágora y un festival nocturno de carácter orgiástico (Fig. 1).[5]

El *topos* literario de la luz y las tinieblas no era nuevo en el mundo cristiano. En realidad, procedía de la literatura judía, especialmente la esenia. En la *Regla de la Comunidad* ya se hablaba de los Dos Caminos, el de la Luz y el de las Tinieblas. Tanto la *Didajé* o *Doctrina de los Apóstoles* (escrita en distintas fases entre mediados del siglo I y mediados del II d.C.), como la *Carta de Bernabé* (probablemente redactada entre 130 y 132 d.C.), copiaron frases de un primitivo escrito cristiano que los filólogos han denominado el *Libro de los Dos Caminos*, inspirado sin duda en aquellos pasajes de la regla de los esenios ascéticos.

Por otra parte, había en Crisóstomo una clara intención de ocupar el espacio sagrado politeísta y purificarlo. Juana Torres distingue los siguientes factores u objetivos en la *temple conversion* practicada por las autoridades cristianas en la Tardoantigüedad: 1) interés económico; 2) exhibición del triunfo; 3) purificación del espacio; 4) aniquilación del poder idolátrico; 5) establecimiento del culto verdadero; 6) ocupación de los espacios sagrados. En su artículo se ocupa de templos, montes, bosques y otros lugares sacros.[6] El fin de mi estudio es analizar la ocupación de las calles de Constantinopla mediante procesiones cristianas capaces de combatir y usurpar a las procesiones paganas el control del espacio urbano. En esa lucha fue fundamental el papel de Juan Crisóstomo.

Tenía 54 años cuando en 397 d.C. el emperador Arcadio y su reciente esposa, la bella Eudoxia, hija de un alto cargo bárbaro del ejército imperial, decidieron llevárselo de Antioquía a Constantinopla para que sustituyera al fallecido patriarca Nec-

---

3. *Contra Ludos et Theatra*, PG 53, 23-270 y *De Lazarus* I 1 y VII 1, PG 48, 963-5 y 48, 1045; *De Rom* 12, 19-21; *Baptismal Sermon* XI 25 y XII 52, PG 49, 228 y 49, 239; *De Anna Sermo* IV 3, PG 54, 659-660; *De Bab*. 73 y 77-79, PG 50, 553-555; *De Gen*. I 2, XLVIII 30, LV 1, PG 53-54, 21; 53-54, 443; 53-55, 448; *De 1Co* XIII.5-7, PG 61, 282-284; *In illud vidi dominicum* I 2, XII 5, PG 56, 99; 62, 37; *De Stat*. XXI.20, PG 49.220.

4. Meslin, 1970, pp. 97-99.

5. *De Kalendas* 1.2.3; PG 48.954-5,956-7.

6. Torres, 2020, pp. 249-250 Me remito a su artículo para la ingente bibliografía sobre Crisóstomo, En la nota 5 incluye una útil referencia a la web: http://www.cecs.acu.edu.au/chrysostombibliography.html.

tario. Juan Secundo, que era el verdadero nombre de Crisóstomo, no era un político, como Nectario y Ambrosio, los patriarcas de las dos capitales imperiales de la época de Teodosio, sino un simple sacerdote con una formación intelectual elevada, ya que había estudiado con el sofista politeísta Libanio. Su máximo mérito, por el que Arcadio debió seleccionarlo, fue convencer con su oratoria a Teodosio para que no arrasara Antioquía cuando la asedió en el año 389 debido a la destrucción de las estatuas imperiales por parte de una plebe integrada por politeístas, cristianos y judíos. Aunque Libanio en sus discursos también se atribuía ese mérito.

Arcadio tenía buena fama entre los plebeyos de Antioquía porque había anulado una medida de su padre rechazada y desobedecida en la capital de Siria: la supresión mediante el Edicto de Constantinopla del 392 de la Fiesta de *Maiouma*, un festival primaveral trienal de cinco o más días de duración en el que se producía un elevado consumo de alcohol según confiesa el propio Libanio, con procesiones de carácter nocturno y orgiástico dada su consagración a Dionisios y Afrodita tal como narra el cronista Juan Malalas, donde hasta los cristianos antioquenos gastaban grandes sumas de dinero tal como contaba Juliano el Apóstata.[7] El decreto de Arcadio de 25 de abril de 396, permitía de nuevo su celebración siempre y cuando la decencia, la modestia y la castidad fueran preservadas (*Código Teodosiano* XV 6, 1). Evidentemente, la presión popular obligó al emperador a rectificar la medida de su padre. Esta fiesta tenía en común con las *Serapia* primaverales de Alejandría el uso de antorchas en las procesiones nocturnas, el vínculo con Dionisios y el hecho de que se celebraran en mayo. La resistencia politeísta en Antioquía fue muy fuerte.[8]

Crisóstomo, aunque no debía tener buena opinión de Arcadio por la restauración de la fiesta orgiástica y nocturna de *Maiouma* en que los démones dominaban su ciudad, aceptó el nombramiento como patriarca de Constantinopla, quizás con

---

7. Libanio, *Disc.* X y LXI 16; Juliano, *Misopogon* 362D; Malalas, *Chron.* 12, 3 (284-285). Cf. Downey, 1961, pp. 197 y 230-235; Liebeschuetz, 1972, pp. 136-140.

8. Juliano, aunque no tuvo tiempo de reconstruir el templo de Apolo en Dafne destruido por un incendio en 362, escuchó la petición de los paganos de Antioquía y depuró aquel espacio sagrado politeísta sacando de allí las reliquias del mártir Babil que su hermano Constancio Galo había situado como destino de una romería desde la ciudad; por otra parte, la capital siria siguió celebrando hasta 520 sus propios Juegos Olímpicos, consagrados al culto imperial desde el año 43 o 44 d.C., así como el festival de Apolo en Dafne, que era una celebración de Año Nuevo instituida por Antíoco IV, cuya procesión espectacular fue descrita minuciosamente por Protagórides de Cízico en *Sobre los festivales de Dafne*: Polib., XXX 25, 1 – 26, 4; Diod., XXXI 8-16; Aten., IV 150CD, 176 AB y 183F, V 194C-195D; Liv., XXXIII 48, 4-6 y 49, 6; Juliano, *Misopogon* 361-62. Cf. Strootman, 2007, pp. 309-313; 2014, pp. 251-252.

la esperanza de influir en el emperador.[9] Sin embargo, cuando llegó a la capital de la dinastía teodosiana, se encontró con que los arrianos celebraban procesiones nocturnas, dado que Teodosio les había arrebatado sus iglesias y no se les permitía celebrar culto dentro de la ciudad, de modo que decidieron procesionar por la noche: "Los arrianos, como dijimos, celebraban sus *sinagogas* fuera de la ciudad. Cuando llegaban las fiestas semanales (me refiero al sábado y al domingo, en las que se acostumbraba a celebrar los cultos en las iglesias), ellos se reunían dentro de las puertas de la ciudad, alrededor de los pórticos, y entonaban cantos alternados, que habían adaptado a la fe arriana; y esto lo hacían durante la mayor parte de la noche; pero al amanecer, entonando tales antífonas por medio de la ciudad, salían por las puertas y ocupaban los lugares donde se reunían. Como no dejaran de decir provocaciones contra los de la consubstancialidad (a menudo, en efecto, repetían este canto: '¿Dónde están los que dicen que los tres son una sola potencia?'), entonces Juan, temiendo que alguno de los más sencillos fuera apartado de la iglesia a causa de estos cantos, les opone los del propio pueblo, para que también ellos, cuando entonaran los himnos nocturnos, debilitaran el celo de aquellos sobre este tema".[10]

Aunque Sócrates, Crisóstomo y todos los autores católicos se empeñen en intentar mostrar que la mayor parte del pueblo era antiarriano, lo cierto es que la cristianización de la ciudad había comenzado en tiempos de predominio del arrianismo, con Eusebio de Nicomedia – que bautizó a Constantino en su lecho de muerte – como primer obispo arriano, y con el exilio y ejecución por parte de Constancio del obispo católico Pablo en 351. Y el emperador Valente no sólo apoyó el arrianismo, sino que persiguió al catolicismo. Sólo con la llegada de Teodosio en 380 el catolicismo usurpó las iglesias de Santa Sofía, Santa Irene y los Santos Apóstoles a los arrianos.[11] Además

9. De hecho, el 2 de octubre de 399 Arcadio promulgó otro decreto insistiendo en que la celebración de Maiouma no incluyese espectáculos indecorosos (*Cod. Theod*. XV 6, 2).

10. Sócrates de Constantinopla, *H.E.* VI 8, 3-4. Traducción de Fernando Alconchel Pérez en Ed. Ciudad Nueva, 2017. He cambiado la palabra "asamblea" usada por el traductor por "sinagoga", que es la que usa literalmente en griego Sócrates, porque me parece significativa la actitud del autor hacia los arrianos, a los que considera cercanos a los judíos, tal como destaca Stephens Falcasantos, 2020, p. 137.

11. A estas tres se añadirían la iglesia católica de Anastasia, una casa de un noble que Gregorio de Nacianzo convirtió en iglesia hacia el 379, y la de San Pablo, que Teodosio arrebató a los macedonianos para enterrar allí las reliquias del mártir Pablo, el último obispo católico de la ciudad, ejecutado en 350-351 por orden de Constancio y por instigación del obispo arriano Macedonio. Aparte de los católicos, Teodosio permitió tener iglesias en la ciudad a los novacianos (respetando la ley de 326, *Cod. Theod*. XVI 5, 2), corriente separada de la iglesia católica cuando se permitió el regreso de los *lapsi* o renegados tras las persecuciones de Decio (250) y Diocleciano (303-313), y que sólo se diferenciaban de los católicos en la negación de la penitencia. Probablemente se trataba de pequeñas casas de oración. En tiempos

de los arrianos de origen constantinopolitano que se mantenían firmes en la fe promovida por los emperadores Constancio II y Valente, se sumaban a esta iglesia los soldados godos, convertidos al arrianismo por Wulfila, nombrado obispo de Gotia por Constancio y fallecido en Constantinopla en 388. Ese año, los arrianos, liderados por su obispo Doroteo, provocaron un motín aprovechando que Teodosio había partido hacia Occidente para derrotar al usurpador Máximo, llegando a incendiar la casa del obispo católico Nectario.[12]

Sin embargo, en tiempos de Crisóstomo los arrianos estaban muy divididos entre sí y no todos obedecían a su obispo Agapio,[13] lo que facilitó su campaña por arrebatarles el dominio de la noche. Más difícil lo tuvo con los godos, que por entonces tenían como obispo a Selenas, seguidor de la línea doctrinal de Agapio. La presencia de millares de godos en Constantinopla era tan notable que Sócrates dijo que en aquel entonces la ciudad se había vuelto bárbara (*H.E.* VI 6, 14). Frente a este rechazo a los godos, Crisóstomo intentó convertirlos a la fe nicena e integrarlos en sus procesiones, como ha estudiado Jonathan Stanfill.[14] Pero hubo oposición no sólo de los constantinopolitanos antibárbaros, sino también de aristócratas godos como Gainas, jefe del ejército romano de Oriente, que pidió a Arcadio "que a sus correligionarios arrianos les fuera concedida una iglesia de las que hay dentro de la ciudad", por lo que Crisóstomo lo ultrajó violentamente en sus homilías.[15] Poco después, Gainas protagonizaría una rebelión contra Arcadio que le costaría la vida.[16]

de Crisóstomo, tenían a su propio obispo en la ciudad, Sisinio, del cual Sócrates -probablemente novaciano- hace una descripción bastante positiva (*H.E.* VI 23).

12. Sócrates, *H.E.* V 13; *Consul. Const.* a. 388, 2.

13. Otro grupo diferente era el de los seguidores de Macedonio, el sucesor de Eusebio de Nicomedia, que había creado una doctrina propia homoiousiana o semiarriana pero negando la divinidad del Espíritu Santo, por lo que había sido destituido por Constancio en 360 y sustituido por Eudoxio de Antioquía, celebrando a partir de entonces culto en una casa de oración que, como se ha dicho, Teodosio transformaría después en *Martyrium* de Pablo. En tiempos de Crisóstomo los macedonianos se habían dividido a su vez en partidarios de Eutropio y partidarios de Cartero. A esto hay que añadir la corriente de los eunomianos, llamados así por Eunomio, nombrado obispo de Cícico por su maestro el obispo Eudoxio, y destituido por Constancio al negarse a aceptar el semiarrianismo homoiousiano. También sus seguidores se dividieron por aquel entonces en Constantinopla entre los partidarios de Teofronio y los de Eutiquio: Sócrates, *H.E.* V 23-24.

14. Stanfill, 2019, pp. 670-697.

15. Sócrates, *H.E.* VI 5, 8. Sin embargo, entregó la iglesia de San Pablo a los godos católicos para que celebraran la eucaristía en su lengua, Teodoreto de Ciro, *H.E.* V 31.

16. El 23 de diciembre de 400, según Zósimo, *Nueva Historia* V 19-22. Véase también Sócrates, *H.E.* VI 6; *Chron. Pasch.* 400; Amm. Marc., *Chron.* 399, 3.

Crisóstomo no sólo quiso arrebatar el espacio nocturno a los arrianos, sino que vio en esta iniciativa una buena forma de combatir contra las procesiones y festivales politeístas que hacían de la noche el momento para incitar al pecado y desviar a los cristianos de su pureza religiosa. Las procesiones nocturnas de Juan Crisóstomo tenían como función principal colaborar con los ángeles en su combate con los demonios para conquistar el espacio urbano y para arrebatarles el dominio de la noche. Estaban integradas por hombres y mujeres de diferentes grupos sociales, laicos y eclesiásticos, extranjeros y ciudadanos, que portaban antorchas para convertir la noche en día. No se utilizaba el incienso, porque era un elemento de las procesiones paganas. Tan solo sencillas lámparas de aceite o antorchas de papiro. Los fieles procesionaban cantando salmos bíblicos. Al igual que Ambrosio de Milán unos años antes y al igual que los arrianos, Juan utilizó los cánticos antifonales en sus procesiones.[17] El sonido de la música cristiana las diferenciaba claramente de las politeístas, así como el hecho de que no se portaban imágenes, sino tan sólo libros sagrados y cruces: "se habían ideado cruces de plata con luces procedentes de cirios, para lo cual la emperatriz Eudoxia sufragaba los gastos" (Sócrates, *H.E.* VI 8, 6).

En palabras del anónimo autor de la *Oratio funebris* dedicada a Juan Crisóstomo, las procesiones por él instituidas transformaron la noche en día, el ágora en iglesia y la iglesia en cielo; además, en esas procesiones las mujeres superaban a los hombres en inspiración y era imposible discernir las divisiones sociales, ya que al compartir la misma *eugeneia* o nobleza, las diferencias entre ellos habían sido suprimidas, la tierra imitaba al cielo al adquirir los cristianos apariencia angélica, inspirados por el Espíritu Santo, y todos gozaban de libertad para hablar, por lo que, según Andrade, Juan subvertía el orden social sustentado por el emperador y el senado de Constantinopla y desaparecían las desigualdades de clase y de género.[18] En esto, los protocolos rituales de Crisóstomo eran muy diferentes a las jerarquizadas procesiones del aristocrático Ambrosio de Milán. Este se había enfrentado a varios emperadores pero defendiendo un orden social en el que clero y nobleza aparecían juntos como estamentos privile-

17. Sócrates de Constantinopla atribuyó a Ignacio de Antioquía la invención de dichos cánticos antifonales (*H.E.* V 8, 11), pero es más razonable la atribución de los mismos a Flaviano y Diodoro, mentores de Juan Crisóstomo en Antioquía, realizada por Teodoreto de Ciro, casi coetáneo de Sócrates (Thdt., *H.E.* II 19).

18. Pseudo-Martyrios, *Oratio funebris in laudem Joannis Chrysostomi* 31, 18-20. Cf. Andrade, 2010, p. 181. Dudo que Crisóstomo quisiera subvertir las relaciones de género, dada su actuación que posteriormente se verá, pero sí me parece muy posible que la percepción del riesgo de subversión del orden social por parte de la nobleza se diera. Andrade cita los siguientes pasajes para apoyar el argumento: *Reliq. Mart.* 2 (PG 63, 467-470); *Hom. De studio* 2 (PG 63, 487); *Pan. Phoc* 1 (PG 50, 699).

giados. Crisóstomo parecía promover una mayor igualdad social. Por otra parte, su celo religioso le hizo ambicionar no sólo el final de las festividades consagradas a las divinidades grecorromanas, sino también el de las celebraciones circenses, dada la presencia de imágenes politeístas en el hipódromo de Constantinopla.[19] Frente a la forma en que los miembros de la dinastía teodosiana parecían concebir las esculturas clásicas, como simples elementos artísticos decorativos, Juan Crisóstomo defendía el argumento de raíz paulina de que las estatuas invitaban a las presencias demoníacas a manifestarse en dichos espacios urbanos.[20] Lo mismo pensaba, por ejemplo, Marco el Diácono, autor de principios del siglo V que describió en su *Vida de Porfirio de Gaza* cómo la cruz expulsaba de una estatua de Afrodita al démon que vivía dentro, cayendo la escultura y causando la muerte a algunos de sus fieles (64). Y lo mismo se aprecia en autores politeístas como Luciano (*De Dea Syria* 10) o Juliano (*Oratio* 5).[21]

Las procesiones de Crisóstomo no recibían siquiera el mismo nombre que las procesiones politeístas: frente al término πομπή, *pompé,* las procesiones eclesiásticas se denominaron λιτή, *lité*, o λιτανεία, *litaneía*, cuyos significados en época clásica eran "súplica", "letanía", "rezo", pero que a partir de esta época adquirieron el matiz de "rezos realizados en movimiento, en procesión", frente a otros términos usados para oraciones o súplicas estáticas en el interior de una iglesia (*synapte* o *ektene*). Incluso para designar la procesión de los emperadores cristianos entrando en la Gran Iglesia de Constantinopla se utilizaban otros término: προελευσίς, *proéleusis*, o προκένσος, *prókensos*, "proceso", en lugar de πομπή, *pompé*.[22] Evidentemente, detrás de la terminología había una realidad diferenciada: aunque las procesiones imperiales cristianas pudieran parecer similares a las realizadas por los obispos, en el fondo y la forma había claras diferencias que denotaban un pulso entre iglesia y monarquía por el control del espacio urbano cristianizado. Y es que, como se verá después, Crisóstomo no sólo pretendía vencer a paganos y arrianos en su combate por el control del espa-

---

19. Juan Crisóstomo, *In acta apost. homil.* 29; *Oratio de circo*; *In Matthaeum homil*. 55-56; *In epist. II ad Timoth. homil.* 9, 4; *In illud vidi Dom. homil.* 3, 2, 4; *Ecloga de superbia et inani gloria homil*. 16.

20. *De sancto hieromartyre Babyla* 5. Participar en espacios dominados por esculturas politeístas sería como hacerlo en sacrificios y banquetes paganos, lo que implicaba entrar en "comunión" con los demonios (1 Co 10.20).

21. Andrade, 2010, pp. 165-166; Stephens Falcasantos, 2020, pp. 66-67. Aunque Andrade argumenta que las autoridades cristianas imperiales tratarían dichas estatuas como obras de arte sin más, como los mecenas del Renacimiento, esta afirmación es cuestionable y habría que demostrarla con pruebas más claras. Sobre la creencia politeísta en la presencia divina en las estatuas, véase Elsner, 1996, pp. 515-531 y 2007, pp. 115-121.

22. Baldovin, 1987, pp. 205-209. *Prokensos* o *prokesson* provendría del latín *processio* (Brubaker & Wickham, 2021, p. 137) y *proeleusis* de προῆλθεν, "pasar adelante" (Gn 33.2).

cio urbano mediante sus procesiones, sino también a la católica dinastía teodosiana que, a su juicio, no estaba siendo lo suficientemente antipagana. Las procesiones, tanto las imperiales como las eclesiásticas, eran una forma de manifestar el poder de una institución y su influjo sobre la ciudad en que se desarrollaba. Una procesión no sólo era un motivo de ocio y espectáculo para los ciudadanos, sino que también era una forma de desplegar sensorialmente un discurso (con imágenes, con himnos, con música, con olores) así como un medio de apropiarse del espacio urbano, de modo que la institución que celebraba la procesión lo hacía suyo, compartiéndolo por supuesto con el pueblo, cuya complicidad era fundamental, porque las procesiones que no contaban con el beneplácito del público simplemente desaparecían. Parafraseando a Rebecca Stephens Falcasantos, los actos ritualizados de la Constantinopla tardoantigua comunicaban la ideología de la clase dominante a la comunidad cívica, teatralizando las transformaciones de las relaciones sociales.[23]

Como han dicho Jonathan Stanfill, Leslie Brubaker y Chris Wickham, hay pocos estudios sobre las procesiones de Crisóstomos y sobre las relaciones entre las procesiones "paganas" y las procesiones cristianas del Imperio Romano Oriental en la Tardoantigüedad.[24] Este artículo pretende contribuir humildemente a llenar en parte ese vacío historiográfico. Evidentemente, uno de los problemas principales al respecto es de carácter metodológico, como señalaron Lucy Grig y Gavin Kelly en su obra sobre Roma y Constantinopla, ya que los especialistas en la antigüedad clásica y los bizantinistas se aproximan al tema desde ópticas diferentes y atendiendo a fuentes diversas.[25] En este sentido, me parece relevante señalar que el historiador de la Tardoantigüedad no debe renunciar a las fuentes literarias de época plenamente medieval, pero debe tratarlas con especial cautela, cuestionando todo aquello que pueda suponer un anacronismo inconsciente o intencionado, y muy especialmente debe examinar las fuentes iconográficas medievales que sólo pueden completar las literarias y arqueológicas cuando confirmen un indicio previo, y deben rechazarse cuando supongan contradicción.

Por ello, primero voy a describir la situación en la Constantinopla politeísta antes de su cristianización. A continuación, estudiaré la cristianización de las procesiones imperiales durante la época de Teodosio y Arcadio, en tercer lugar examinaré los distintos tipos de procesiones promovidas por Juan Crisóstomo y, finalmente, la resolución del proceso competitivo por el control del espacio procesional en el siglo V.

23. Stephens Falcasantos, 2020, p. 139.
24. Stanfill, 2019, p. 672; Brubaker & Wickham, 2021, p. 123.
25. Grig & Kelly, 2012, p. 5.

1. Procesiones en la Constantinopla politeísta

Constantinopla fue en el siglo IV una ciudad dominada totalmente por las procesiones de origen politeísta. Incluso más que Roma. Aunque la antigua Urbe siguió siendo durante los siglos IV y V la ciudad más poblada del Imperio, la presencia de los emperadores se redujo de una forma espectacular, disminuyendo en consecuencia las procesiones vinculadas a la monarquía. Como ya dijera Herodiano en el siglo III en un discurso puesto en boca de Cómodo: "Roma está donde está el emperador" (I 6, 5). Es cierto que la *pompa circensis* se siguió celebrando a pesar de la ausencia de la corte imperial, pero con menos boato, evidentemente. Ahora bien, la *pompa triunphalis*, la procesión del *adventus* de los miembros de la familia imperial y sus *pompae funebris*, cada vez se producían más distanciadamente en el tiempo. Por ejemplo, la celebración del triunfo de Diocleciano y sus *Vicennalia* (veinte años desde la coronación) fue la primera visita que hacía a la ciudad en su reinado.[26] Constantino, igualmente, sólo estuvo en Roma tres veces tras proclamarse emperador: la primera celebró la *pompa triumphalis* por la victoria frente a Majencio en el Puente Milvio y permaneció allí sólo desde octubre del 312 hasta enero del 313; la segunda de junio a septiembre del 315 celebrando su *adventus* y su *Decennalia*; la tercera de julio a septiembre del 326 para celebrar sus *Vicennalia* (ocasión en que rechazó celebrar sacrificios politeístas con los senadores romanos en el Capitolio).[27] Lo mismo puede decirse de sus sucesores. Sin duda, por ello, no hubo realmente rivalidad entre la Iglesia y el Estado respecto al control del espacio urbano como medio en el que desplegar su discurso de poder, como ocurrió en Milán, capital política del Imperio de Occidente en el siglo IV, y en Constantinopla a partir de la dinastía teodosiana. Los obispos de Roma no se vieron en la necesidad de competir con los emperadores en estos siglos porque éstos apenas hacían acto de presencia. Las procesiones politeístas fueron decayendo durante el siglo IV hasta el cierre de los templos por Teodosio e incluso la lucha finisecular por mantener la presencia de la estatua de la Victoria en el Senado fue el canto de cisne de un grupo cada vez más minoritario. De hecho, lo cierto es que las primeras procesiones cristianas de Roma son tardías.[28]

No es ese el caso de Constantinopla. Ahora bien, antes de analizar las procesiones cristianas hay que explicar que Constantino no fundó sobre la colonia megarense de Bizancio una segunda capital del Imperio, ni mucho menos una capital cristiana,

26. Grig & Kelly, 2012, pp. 6-7.

27. Zosim., II 29, 5 – 30, 1.

28. La del Papa Gelasio I en 554 d.C. y las letanías *septiformis*, del Papa Gregorio I en 590 y 603 d.C. Cf. Latham, 2009, pp. 293-304; 2012, pp. 298-327.

interpretación que desarrollarían más tarde el clero, sino simplemente una polis con su nombre, como Adriano fundara Adrianópolis no muy lejos de allí. La Corte se situó en Constantinópolis eventualmente, como se había situado también en ciudades como Nicomedia, Milán, Tréveris o Antioquía, metrópoli esta última a la que se trasladó Constancio II sólo siete años después de la fundación de la ciudad de Constantino. Durante los cuarenta y tres años que transcurren entre la muerte del fundador en 337 y el *adventus* de Teodosio en 380, los emperadores sólo invernaron en Constantinopla en cinco o seis ocasiones, normalmente de paso: Constancio II en 359/360, Juliano en 361/362, Valente en 364/365, 366/367, en 370/371 y, quizás también, en 369/370. Sería sólo a partir de Teodosio (378-395) y de su sucesión en Oriente por parte de Arcadio, cuando realmente Constantinopla comenzaría a asumir el papel de Nueva Roma y de una capital cristiana.[29]

La imagen de Constantino como emperador cristiano fue intencionalmente creada por Eusebio de Cesarea y seguida por historiadores católicos posteriores. Sin embargo, no es esta la imagen que nos transmite el historiador arriano Filostorgio que escribió en torno al 420, criticando que quisiese hacer compatible su pseudocristianismo y su práctica de cultos politeístas y del culto imperial.[30] Para suavizar el hecho de que los cristianos adoraran su escultura del foro, Sócrates de Constantinopla inventó en la primera mitad del siglo V una noticia que transmite sólo él de oídas y dubitativamente sobre la presencia en el interior de la estatua de un fragmento de la cruz de Cristo.[31]

Sin embargo, en Constantinopla hubo desde principios del siglo IV múltiples procesiones politeístas y no sólo las vinculadas al culto imperial, sino también procesiones templarias. Hay que destacar que los templos de la acrópolis, situada en el peñón occidental donde hoy están el museo arqueológico y los jardines de Gülhane, dedicados a Afrodita, Artemis y Apolo y situados junto al teatro y el anfiteatro (obras todas ellas preconstantinianas), fueron respetados durante todo el siglo e incluso nos consta que el de Apolo fue restaurado en 357/359, durante el reinado de Constancio.

29. Grig y Kelly, 2012, pp. 13-14; Schreiner, 2009, pp. 17-18.

30. Filostorgio, *H.E.* II 9 y 17. En el primer pasaje menciona cómo Constantino practicó el ritual romano del *pomerium* al fundar Constantinopla y en el segundo cómo los cristianos de la ciudad veneraban la estatua de Constantino del foro como si fuera un dios pagano, con lámparas e incienso. La obra de Filostorgios se conserva en un Epítome de Focio (s. IX). Stephens Falcasantos, 2020, p. 164 dice que Constantino es para Filostorgio un consumado villano. Me parece exagerado.

31. Sócrates, *H.E.* I 17, 8-9.

También fueron restaurados el templo de Isis en el puerto en 367/368 y el de Flora junto al circo en la segunda mitad del siglo IV (Fig. 2).[32]

Aunque el recinto amurallado de la polis de Constantino triplicaba la superficie de la ciudad grecorromana, en 337 sólo se habían construido algunos edificios públicos en torno a su foro y se había reformado el antiguo foro severiano porticado conocido como *Tetrastoon* y rebautizado ahora como Αὐγουσταῖον por la estatua de la Augusta Santa Helena, madre del fundador, que presidía la plaza desde lo alto de una columna de pórfido. Al sureste de esta ágora se situaba la entrada del palacio imperial, que todavía no se había convertido en la *Calke* o grandiosa Puerta Broncínea. Tampoco se había edificado aún la *Magna Aula* palatina, pero sí parece que se terminó el Palacio de Dafne donde residirían los emperadores, y el *Kathisma* o tribuna imperial situada en lo alto del tercio meridional del *Circus*, cuyas *carceres* daban al *Augustaion*. También fue totalmente terminado por Constantino a partir de una obra que había iniciado Septimio Severo en el siglo III y que quedó inconclusa (Fig. 3).[33]

El hipódromo se situaba a 32 metros sobre el nivel del mar en la terraza más elevada del palacio imperial.[34] Al igual que en el Alto Imperio Romano, el circo no sólo se usaba para espectáculos lúdicos sino también como palco procesional. El significado religioso politeísta del circo es indiscutible: los *ludi* fueron según algunas fuentes instituidos por Circe y dedicados a su padre el dios Sol y, según otras, por Enialio y dedicados a su padre Neptuno.[35] Los cuatro equipos también tendrían un significado universal, según Malalas: tierra, mar, fuego y aire.[36] El circo simbolizaba el orden del cosmos cuya

32. *ILS* 3222; *Carmen Codex Parisini* 8084. Cf. Bassett, 2004, pp. 19-21. En Roma, incluso a finales del siglo V se seguían restaurando templos y estatuas de dioses, como consta por el caso de una imagen de Minerva por parte del *Prefectus Urbi* Anicio Acilio Fausto poco antes de devenir cónsul en el 483 d.C.: *ILS* 3132. Cf. Stephens Falcasantos, 2020, pp. 35-36.

33. Dio Cass., LXXIX 10, 14 y Herod., III 1, 6. Cf. Bauer, 2001, pp. 28-29; Zanini, 2007, pp. 85-100. Las fuentes literarias principales para la reconstrucción de la Constantinopla tardoantigua son la anónima *Urbs Constantinopolitana Nova Roma* (segundo cuarto del s. V), la *Patria Konstantinopoleos* de Esichio de Mileto (s. VI) y la anónima *Paresteseis Synthomoi chronicai* (mediados s. VIII). También son interesantes las obras de Sócrates, Zósimo, Agazia, Malalas, Teofilato Simocata, el Conde Marcelino y Procopio de Cesarea (ss. V-VI).

34. Las dos docenas de edificios del palacio se distribuían en seis terrazas. Las otras cinco se situaban a 26, 21, 16, 11 y 6 metros sobre el nivel del mar, con el que se conectaba al sur mediante los baños de Basilio y el puerto de Bukoleon.

35. Ambos dioses conducen carros, uno de fuego, el otro una cuádriga de delfines. Liv., VIII 3; Serv., *Ad Aen.* I 12 y VIII 636; Tac., *Ann.* XV 74; Dio Chrysost. *Or.* XXXVI 46, 172; Tert., *De spect.* VIII 1-2 y IX 3; Augustin., *De civ. Dei* IV 26; Isid., *Etym.* XVIII 37, 2.

36. Malalas, *Chron.* 7, 4 (175-176). Vespignani, 2001, pp. 57-59 explica también una teoría antropológica según la cual, en origen, serían sólo tres equipos, correspondientes a las tres funciones de la

representación en la tierra era el régimen imperial.[37] El modelo que unía hipódromo y palacio, obviamente inspirado en el circo máximo y la tribuna del Palatino, se repitió en la Tardoantigüedad en todas las ciudades imperiales. Constantino imitó en su ciudad lo que había hecho Maximiano en Milán, aquello que Clemens Heucke denominó "la tipología tetrárquica" de modelo arquitectónico-urbanístico.[38] Al igual que sus predecesores perseguidores de cristianos, Constantino y sus sucesores adornaron la espina con una serie de estatuas que representaban no sólo divinidades politeístas como el dios Sol, Selene, Artemisa, Hércules y Zeus, sino también con representaciones del Zodiaco, monstruos como Escila, un grupo que representaba la victoria de un águila sobre una serpiente, emperadores como Augusto o Diocleciano, e incluso aurigas como el famoso Porfirio o actrices y bailarinas del circo, cuyo poder e influencia sobre el pueblo era tal que los emperadores necesitaban congraciarse con ellos y ellas para evitar rebeliones populares.[39] La famosa columna serpentina que se alzaba en la espina del circo era un monumento dedicado a Apolo en Delfos como agradecimiento por la victoria de Platea frente a los persas en el 479 a.C., que Constantino se llevó a su ciudad, hecho que hay que vincular con su devoción juvenil al dios solar griego.[40] Había una escultura de Zeus-Helios en el carro solar, como si Júpiter fuese el patrón de los juegos, presidiendo el *Milion*, un *Tetrapylon* o arco cuádruple situado en el ángulo occidental del *Augusteion*, en la intersección del ágora con el cardo máximo de la ciudad, justo antes de la entrada al circo, que marcaba el inicio del cómputo de millas desde Constantinopla.[41] Se alzaba allí también una estatua de Hécate con tres cabezas y seis brazos. Hécate era diosa de los cruces de caminos y también de los juegos,[42] pero además era una diosa vinculada con la brujería y con seres demoníacos e infernales, por lo que para Crisóstomo debió ser una terrible afrenta su presencia en el lugar más céntrico de la ciudad, muy cerca de

---

sociedad indoeuropea: el blanco de los sacerdotes, el rojo de los guerreros y el azul de los trabajadores, que con el tiempo se desdoblaría en verde de los agricultores y en azul de los pescadores-marinos-mercaderes.

37. Ya Plinio en su *Panegírico a Trajano* 51, 5 se congratulaba por las modificaciones realizadas por el emperador en las gradas del circo máximo para que el pueblo pudiera percibir mejor su figura divina.

38. Heucke, 1994, pp. 314-404. Lo mismo se aprecia en Aquilea, Tréveris, Sirmium, Tesalónica, Nicomedia, Antioquía y, finalmente, Rávena. Cf. Krautheimer, 1987, pp. 74-75.

39. Además del caso de Teodora, ascendida a emperatriz con Justiniano, hay que destacar el caso de la bailarina de la facción de los azules, Macedonia, que podía influir en Justiniano para deponer altos cargos y confiscar sus bienes. Cf. Vespignani, 2001, pp. 109-122 y 169-182.

40. Strootman, 2015, pp. 432-451. Tenía tres cabezas de serpientes. Posteriormente cristianos y musulmanes la relacionarían con la serpiente de Moisés devorando a las de los sacerdotes del faraón.

41. *Patria Kontantinopoleos* 2, 42.

42. *Parasteseis syntomoi chronikai* 43. Hay que recordar que una imagen similar de Hécate se encontraba pintada en una capilla del anfiteatro de Itálica.

Santa Sofía, iglesia que aún no se había construido. A pesar de ello, ni él ni sus sucesores consiguieron eliminar la estatua y perduró allí durante toda la Edad Media, aunque eso sí, reinterpretada como un retrato triple de Constantino, Constancio y Constante, los tres hijos del fundador.[43] Aunque el hipódromo de Constantinopla era más pequeño que el Circo Máximo de Roma (tenía sólo 450 metros de largo y capacidad para 50.000 espectadores), celebraría durante estos siglos más carreras diarias que cualquier otro hipódromo romano.[44] El circo señala con su presencia toda la *forma urbis* como punto de partida y de llegada de la mayoría de las procesiones (Fig. 4).[45]

Además de las *pompae circensis* y *triumphalis* y la procesión del *adventus* imperial, en Constantinopla se realizó el día de su fundación otra gran procesión que se repetiría anualmente todos los 11 de mayo durante la Tardoantigüedad y el Medioevo y que nos han descrito fuentes diversas de los siglos VI, VIII y X.[46] La *Parastaseis* (s. VIII) menciona que antes de la celebración se produjo el traslado de la estatua de porfirio de Constantino desde el *Philadelphion* hasta el Foro. El *Philadelphion* recibió ese nombre en el Medioevo por confusión de los tetrarcas esculpidos en el bloque de porfirio (actualmente en Venecia) con los hijos de Constantino, "hermanos que se amaban". En realidad era un homenaje de Constantino a sus predecesores paganos. En la Tardoantigüedad se conocía como *Proteichisma*. Es probable que la primera procesión al Foro de Constantino fuese en realidad una simple *pompa triumphalis* que celebraría la victoria del emperador frente a los godos en 331/332, tal como propuso Franz Alto Bauer.[47] Lo cierto es que la procesión se repetiría anualmente todos los 11 de mayo a partir de 332 (o tras la muerte de Constantino, a partir de 337). El emperador y su cortejo iban al Foro de Constantino, distante del palacio imperial 500 metros al oeste del *Milion*. En el centro del foro circular se erguía la gran columna de Constantino coronada con su estatua, en el extremo septentrional se encontraba el Senado, al este el Pretorio (sede al menos desde el año 359 del *praefectus urbi*, posteriormente denominado *eparca*), y al sur el Capitolio. La procesión cantaba ante la imagen del fundador el Canto de Moisés, según Malalas, y volvía al circo. La entrada al espacio lúdico se hacía por la Puerta Negra, situada en el centro del lado occidental del hipódromo. Al cruzarla se veía la espina con la columna de Éfeso a la derecha y un obelisco egipcio a la izquierda. Al otro lado de la espina estaba el *kathisma* o tribuna imperial en la que se situaba la estatua de la *Anthousa* o Fortuna

43. Cameron & Herrin, 1984, pp. 230-232.
44. Schreiner, 2009, p. 85.
45. McCormack, 1993, pp. 131-132.
46. Malalas, *Chron.* 13, 7 (320); *Parastaseis Syntomoi Chronikai* 56; *Libro de las ceremonias* 1, 75-80.
47. Bauer, 2001, pp. 30-34.

de Constantinopla. La procesión rodeaba la espina y se postraba ante la *Anthousa*. Tenemos aquí un elemento de cristianización, Constantino como "nuevo Moisés", pero también otro de pervivencias politeístas: la diosa Tique o Fortuna.[48] Como ya se mencionó,[49] Nathanael Andrade opina que las autoridades imperiales trataban dichas estatuas como artefactos culturales y estéticos sin presencia divina o demónica. Esta afirmación quizás puede ser válida para Teodosio, pero obviamente no para Juliano y, en mi opinión, tampoco para Constantino ni sus inmediatos sucesores.

También iban hasta el circo las *viae triumphales*. La principal era el *Cardus Maximus*, denominado *Mese*, una vía monumental porticada que venía desde la Puerta de Oro, se cruzaba con el *Decumanus Maximus* en otro *Tetrapylon*, pasaba por el *Philadelphion*, situado unos metros más al este y, tras atravesar el Foro de Constantino, acababa en el *Milion*. Transcurría por la parte más elevada de la península bizantina, de modo que se contemplaba el mar a ambos lados en las intersecciones con los decumanos. Evidentemente, se trataba de la principal vía para procesiones de la ciudad, utilizada para la *pompa triumphalis* y para el *adventus* de los emperadores cada vez que regresaban a la ciudad. El pueblo recibía al emperador a las afueras de la Puerta de Oro y lo acompañaba entre vítores, tambores y trompetas hasta el hipódromo, tras atravesar el foro y el *Augusteion*. Aunque con el tiempo los emperadores bizantinos jamás abandonarían la ciudad y apenas saldrían de palacio, esta no fue la realidad de los siglos IV y V.

Viniendo desde el Foro de Constantino, al llegar al *Philadelphion*, la *Mese* se bifurcaba: si la vía principal, como se ha dicho, se orientaba hacia el sudoeste hasta desembocar en la Puerta de Oro, la otra parte de la vía giraba hacia el Mausoleo de Constantino, al noroeste de la ciudad, cerca ya de las murallas. Eusebio de Cesarea argumenta tres años después de la muerte de Constantino, que no había comunicado dónde quería enterrarse: "perseguía otro objetivo en su mente que, oculto al principio, hízose a la postre patente a todos. Reservó, pues, para su persona aquel lugar, a la espera del momento fatal de su muerte, (... Constancio) mandó llevar los restos mortales de su padre, encabezando él mismo la conducción. Abrían la marcha destacamentos de soldados en compacta formación; seguía una innúmera multitud, mientras lanceros y soldados de infantería pesada ceñían el cuerpo del emperador. Cuando llegaron al templo de los Apóstoles del Salvador depositaron allí el ataúd. Y de esta suerte el joven emperador Constancio cumplió lo que la pie-

48. El templo de Fortuna estaba junto al Milión, pero no está claro si hubo uno o dos templos, uno con estatuas de la Fortuna de Constantinopla y de Rhea-Cibeles, o un templo consagrado a esta última como Fortuna de Roma y otro a la Fortuna de Constantinopla. Zos., *Hist. Nova* II 31, 2-3; Hesychios, *Patria* 15. Cf. Stephens Falcasantos, 2020, p. 50, n. 13.

49. *Supra*, n. 21.

dad filial demanda, al tributar al padre condigno agasajo, tanto por el hecho de su presencia como por el ceremonial que en su honra se desplegó".[50] Evidentemente, se trató de una pompa fúnebre de carácter militar, propia de los emperadores, pero no consta ninguna participación eclesiástica en la procesión. Ahora bien, a partir de entonces todos los años habría una celebración conmemorativa de la muerte del fundador realizando el mismo recorrido en la cual participaría el obispo. Probablemente, este pasaje de Eusebio debe entenderse al revés: intentaba convencer al lector de que Constantino no había construido el edificio como mausoleo, sino como Iglesia de los Santos Apóstoles y que sólo al final de su vida manifestó su deseo de enterrarse allí. Son muchos los autores que piensan que fue Constancio el que dio al Mausoleo de su padre la forma de iglesia.[51] Lo mismo cabe decir de las iglesias dedicadas a los mártires Acacio y Mocio. Sócrates de Constantinopla escribió en el siglo V que el obispo Macedonio trasladó en 359 el cuerpo de Constantino a la iglesia donde estaba el mártir por un problema constructivo en su mausoleo, pero como argumenta David Woods, eso no significa que la iglesia de San Acacio existiera por aquel entonces, ya que el cuerpo del mártir pudo estar enterrado en Santa Sofía.[52] Y mucho menos cabe atribuir la construcción del *martyrium* a Constantino, como se ha hecho a la ligera. Tampoco es creíble la transformación del templo de Hércules en Iglesia de San Mocio en tiempos de Constantino, ni siquiera de Teodosio, cuyo decreto contra el paganismo prohibía la destrucción de los templos, propiedad del Estado.[53] La transformación del templo de Poseidón en iglesia de San Menas debió de producirse en tiempos del emperador Zenón (474-491), cuya hija fue curada según la leyenda por una visita al santuario egipcio del mártir copto. Esa época sí es ya apropiada para el fenómeno de transformación de los templos politeístas en iglesias, situación que describe Malalas en el siglo VI.[54] En conclusión, la única iglesia pública que podemos estar seguros que construyó Constantino en su ciudad es la de Santa Irene o "Santa Paz", al sur de la acrópolis. Muy poco en comparación con la presencia de los templos de la Tríada Capitolina, Apolo, Artemisa, Afrodita, Poseidón, Hércules, Isis, Tique, Rhea-Cibeles, Flora o el Ninfeo.

---

50. Euseb., *Vit. Const.* IV 61 y 70 (traducción de Martín Gurruchaga, Ed. Gredos, 1994).

51. Stephens Falcasantos, 2020, pp. 68-72.

52. Sócrates, *H.E.* II 38, 40. Cf. Woods, 2001, pp. 201-207.

53. De hecho, en la *Notitia urbis Constantinopolitanae*, escrita entre 412 y 427, no se menciona la Iglesia de San Mocio, y la primera vez que aparece es en *Parastaseis* 1, fuente del siglo VIII que la sitúa en el nuevo barrio creado por la ampliación del recinto amurallado por parte de Teodosio II.

54. Malalas, *Chron*. 13, 39. Stephens Falcasantos, 2020, p. 79 es poco rigurosa al respecto en este pasaje. Sobre Menas, Grossmann, 1998, p. 282.

En definitiva, Constantinopla era todavía a mediados del siglo IV una ciudad plenamente romana y politeístas, con un posible altar de culto imperial en el *Philadelphion*.[55] Incluso es probable que en principio el Mausoleo estuviera pensado para establecer un templo al culto imperial sin sacrificios, como el que Constantino autorizó en vida al consejo de la ciudad umbra de Hispellum, con sacerdote augustal incluido.[56] Un testigo presencial de aquella primera Constantinopla es el anónimo del *Itinerarium Burdigalense* que la visitó – camino de Jerusalén – el 30 de mayo del 333 y – de vuelta – el 26 de diciembre, que no la destaca precisamente como ciudad cristiana.[57]

Filósofos y oradores politeístas como Temistios, Nicocles de Esparta o Libanio de Antioquía vivieron por aquel entonces en la ciudad sin problemas para encontrar discípulos. Temistios fue nombrado senador de Constantinopla por Constancio y *praefectus urbi* por Teodosio.[58] A Libanio debemos el conocimiento de los nombres de otros nobles politeístas como Flavio Dionisio, Caliópolis, Dídimo y Eudamión, así como la noticia de que hasta los años setenta del siglo IV los templos tuvieron la actividad tradicional.[59] Incluso a principios del siglo V, Arcadio tenía como *praefectus urbi* de Constantinopla a un politeísta, Optato, que castigó a muchos de los discípulos de Crisóstomo tras su exilio.[60]

2. Cristianización imperial de las procesiones constantinopolitanas

El proceso de cristianización de las procesiones en Constantinopla comenzó antes de Teodosio, como ya señaló Peter Brown.[61] A la *pompa funebris* de Constantino siguió la procesión de coronación de Constancio II (337-361 d.C.). Este fue el emperador que construyó la primera basílica de Santa Sofía al nordeste del *Augusteion*, así como la iglesia de los Santos Apóstoles, junto al mausoleo de Constantino, que fue consagrada en el 356. Aunque Bizancio tenía mártires previos a la transforma-

55. Un segundo templo de Apolo – aunque quizás sea el de Helios – es situado al sur del foro por Evagrio Escolástico, *H.E.* II 13.

56. *ILS* 705. Cf. Veyne, 2008, p. 22. En Hispellum, Constantino autorizó además un templo a Constancio Cloro y una fiesta anual con combates de gladiadores.

57. Probablemente el autor pasó por Constantinopla por necesidades político-económicas, ya que consta que en ese momento estaba allí provisionalmente la corte imperial. Cf. Salway, 2012, pp. 312-324.

58. Stephens Falcasantos, 2020, pp. 81 y 124.

59. Liban., *Orat*. 30, 3. Sobre los nobles "helenistas", *Orat*. 1, 35 y *Epist*. 18, 108, 132, 164, 167, 255, 315, 317, 318, 623, 625, 625, 678, 826, 951 y 1057.

60. Sócrates, *H.E.* VI 18, 19; Sozom., *H.E.* VIII 23-27; Pallad., *Dial*. III 104-115 y XI 31-62.

61. Brown, 1995, pp. 1-26.

ción en Constantinopolis – Mocio y Acacio –, fue también este emperador el que otorgó prestigio a la ciudad llevando a la iglesia de los Santos Apóstoles las reliquias de Andrés, Lucas y Timoteo en 356/357. No consta que en aquel momento se celebrasen procesiones a dicha iglesia, aunque es posible que su llegada fuera celebrada de tal forma. Constancio II falleció repentinamente en Capadocia en noviembre del 361 preparando la guerra contra los persas.

Su sucesor, el emperador Juliano el Apóstata (361-363), a pesar de su politeísmo neoplatónico, celebró mediante el rito cristiano la *pompa funebris* de su tío por todo lo alto en la iglesia de los Santos Apóstoles. Su sucesor, Joviano (363-364), fue enterrado en el mausoleo de los Santos Apóstoles junto a Constantino y Constancio II, celebrándose pues su *pompa funebris* cristiana. Con Valente (364-378) se incrementó el proceso de cristianización de las procesiones imperiales: en primer lugar hizo coincidir con el Domingo de Ramos el *adventus* del día de su coronación, el 28 de marzo de 364 y, partiendo del suburbio de Hebdomon, recorrió la *Mese* hasta el foro de Constantino, el *Augusteion*, el circo y el palacio imperial; y en segundo lugar, cuando derrotó a los godos en 370, celebró la *pompa triumphalis* el domingo de Pascua. Sin duda esta procesión de Semana Santa experimentó la influencia del *Via Crucis* realizado en Jerusalén por la Vía Dolorosa que conoció la monja Egeria en 382-3 y venía celebrándose ya desde varias décadas antes.[62]

Cabe destacar que esta procesión de Domingo de Ramos partiera como en Jerusalén, de un suburbio. En Jerusalén las procesiones de Semana Santa partían del barrio surgido en el Monte de los Olivos, fuera de las murallas. También incluía un suburbio la procesión del mártir Babil de Antioquía, cuyas reliquias fueron trasladadas después de la muerte de Juliano al oeste de la muralla de la ciudad, precisamente la zona por la que los emperadores antaño realizaban sus procesiones de *adventus* en dirección al palacio antioqueno.

Julia Doroszewska ha estudiado los suburbios como espacios liminales y dominios demoníacos en el mundo grecorromano, un tipo de espacio marginal y transicional cuya situación fuera de la ciudad hace que estén organizados de forma más flexible, con un menor control social, menos eficiente, convirtiéndolos en el espacio

62. Grig & Kelly, 2012, pp. 14 y 23. Sobre las procesiones de Semana Santa en Jerusalén no dice nada el *Itinerarium Burdigalense* en 333 ni ninguna fuente anterior a Egeria, por lo que debieron ser instituidas por el obispo Cirilo (348-386), tal como se desprende de sus escritos. Cf. Baldovin, 1987, pp. 83-93. Sobre las letanías en Constantinopla y su inspiración en la procesión de Jerusalén, cf. Manolopaulou, 2011. En Constantinopla, a la procesión del Domingo de Pascua se añadió más tarde la del Lunes de Pascua, que iba desde Santa Sofía hasta la Iglesia de los Santos Apóstoles, cristianizando el otro vial de la Mese.

ideal para la actuación demoníaca y, en consecuencia, para la localización de historias sobrenaturales.[63] En el mundo griego clásico el término *daimon* hacía alusión a entidades sobrenaturales, entre ellas, espíritus de humanos de tiempos remotos o personas poseídas, pero también hacía alusión a Ἔμπουσαι, *empousai*, o fantasmas de carácter vampírico como el que aparece en un suburbio de Corinto en la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (IV 25). Como la bíblica Lilith o los súcubos, fornicaban con los humanos antes de beber su sangre y devorarlos. Eran emisarias de Hécate, la diosa que presidía el *Milion* de Constantinopla.[64] Doroszewsca menciona también los casas y jardines embrujados en los suburbios así como presencia en ellos de hombres-lobos.[65] Como veremos después, a Crisóstomo y a los emperadores teodosianos también les preocuparía la cristianización de los suburbios, en especial el de Hebdomon.

Sería con la dinastía teodosiana, precisamente, cuando el proceso de cristianización de Constantinopla avanzó sólidamente. "El hispano Teodosio de Itálica, ciudad del divino Trajano, fue nombrado el treinta y nueve emperador por Graciano, después de la muerte de Valente, a 14 días de las calendas de febrero (19 de enero) en Sirmium, para gobernar sólo sobre el Imperio Oriental. Fue un hombre singularmente religioso y propagador de la Iglesia Católica, superando a todos los emperadores orientales".[66] En diciembre de 380, el mismo año de su proclamación imperial, Teodosio celebraba ya su primera *pompa triumphalis* en Constantinopla tras vencer a los hunos, alanos y godos. Hasta entonces, los arrianos controlaban la iglesia de Santa Sofía, mientras que los católicos se habían tenido que construir la pequeña basílica Anastasia al noroeste del Foro de Constantino. El obispo arriano Máximo fue expulsado de Santa Sofía por el I Concilio de Constantinopla del año 381, promovido por Teodosio, y el nuevo patriarca católico, Gregorio Nazianceno, tomó posesión de las cinco iglesias de la nueva capital imperial,[67] así denominada precisamente en el canon 2º del concilio: "El obispo de Constantinopla tendrá las prerrogativas de honor después del obispo de Roma, dado que es la Nueva Roma".[68]

63. Doroszewska, 2017, p. 21.

64. Aristoph., *Las ranas* 288-393.

65. Luc., *Filopseudes* 30-31; Hor., *Sat.* I 8; Suet., *Aug.* 6 y *Cal.* 58; Petr., *Sat.* 61-62; Tib., I 5.

66. Traducción propia de *Crónica de Marcelino* 379, 1. Gonzalo Bravo se manifiesta totalmente en contra de la consideración de Teodosio como italicense y defiende castizamente su origen meseteño y su nacimiento en Cauca, pero ni siquiera menciona la *Crónica de Marcelino*. Cf. Bravo, 2010, pp. 90-94.

67. Gregorio de Nacianzo, *Orationes* 22, 8; 25, 19; 26, 17; 42, 26.

68. Aunque no cabe duda de que este canon eleva a Constantinopla con respecto a su poco relevante pasado cristiano, lo cierto es que el canon 3 y concilios posteriores limitaron el ámbito de influencia del patriarcado de Constantinopla a las penínsulas Balcánica y Anatólica, como ha matizado McLynn, 2012, pp. 345-363.

Era la primera vez que se calificaba así a la ciudad de Constantino, denotando ya su carácter de capital oriental por encima de Antioquía o Nicomedia. El obispo de Bizancio había estado sometido hasta entonces al de Heraclea del Mar de Mármara, que mantuvo el privilegio de consagrar a los obispos de Constantinopla que no hubieran desempeñado antes el cargo episcopal en otra sede y necesitasen por tanto la intervención de otro obispo. En definitiva, el obispo de la ciudad se convirtió en un pilar importante para el poder de la Iglesia Católica. Aún así, el canon 2º dejaba clara la primacía de Roma, aunque fuese principalmente honorífica. Lo mismo se aprecia en las monedas y dípticos en que aparecen las dos ciudades, estudiadas por Grig: en una moneda emitida en 355/357, Roma aparece a la derecha sentada en un trono, coronada por un yelmo y mirando de frente mientras que Constantinopla está sentada en otro trono a su izquierda con la corona de torre propia de la diosa Tique o Fortuna y mirando hacia Roma; iconografía muy similar a la del díptico consular del Kunsthistorisches Museum de Viena, datado a principios del siglo V, en el que las dos ciudades aparecen con las coronas diferentes y Roma porta cetro y una Victoria sobre el globo terráqueo mientras Constantinopla lleva cornucopia. Sin embargo, en una moneda emitida en Constantinopla en 415 ya ambas ciudades aparecen idénticas, con yelmo y mirándose cara a cara, de igual a igual (Fig. 5).[69]

El nuevo patriarca constantinopolitano, Gregorio Nazianceno, no sólo se pronunció en contra de las procesiones del circo, casa de Satanás,[70] sino que criticó también las procesiones cristianas cuyo boato exterior superaba al de "las procesiones de los griegos" pero, como dijo John Baldovin, se refería aquí a las procesiones arrianas, además de las paganas; de hecho, la primera procesión católica de la que se tiene noticia, que se celebraría el 25 de enero desde Santa Sofía hasta la Iglesia de los Santos Apóstoles o hasta la Basílica Anastasia, fue instituida por él.[71] La misma línea seguiría en torno al 400 Juan Crisóstomo – como se verá a continuación – y en torno al 500 Severo Antioqueno, criticando todavía en esa fecha la invocación de la Tique o For-

69. Analiza también la autora el Mapa de Peutinger, datado a mediados del siglo IV, antes del 362, ya que en ese año fue destruido por el fuego el templo de Apolo en Dafne que aparece dibujado. Constantinopla se representa coronada con yelmo, sentada en un trono y con cetro, al igual que Antioquía y Alejandría, pero no se la destaca tanto como a Roma, inscrita en un círculo que denota su centralidad. Cf. Grig & Kelly, 2012, pp. 44-51.

70. *Supra*, n. 1.

71. Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 33, 6 y *Carmen* II 1, 16, 39-40 (procesiones politeístas) y *Oratio* 38, 5-6 (su procesión). Cf. Baldovin, 1987, pp. 181 y 294. En la n. 13 de esta última página (el apéndice 8), Baldovin sugiere una ambigüedad intencionada respecto al destino de esta procesión en el *Typicon*, la fuente del siglo X que registró las setenta procesiones que partían de Santa Sofía.

tuna de Constantinopla en el circo como resquicio de paganismo.[72] Puesto que sus puntos de vista sobre el circo y las procesiones no fueron aceptados en el concilio, sin duda por presión de Teodosio, Gregorio Nazianceno dimitió y el emperador decidió entonces nombrar como nuevo patriarca a un hombre de su confianza, un político, el pretor Nectario, al que bautizó, ordenó sacerdote y consagró como obispo el mismo día, siguiendo el ejemplo de Ambrosio de Milán.[73]

Las procesiones politeístas serían paulatinamente combatidas mediante dos leyes: la primera el 24 de febrero de 391 prohibiendo los sacrificios a los dioses, ritual evergético con que tradicionalmente culminaban las procesiones politeístas, y la segunda el 16 de junio de 391 reiterando dicha prohibición al prefecto de Egipto y añadiendo la prohibición de procesionar alrededor del templo (*nemo templa circumeat*).[74] Aún así, los templos no fueron destruidos sino que se ordenó que fueran respetados como patrimonio estatal e incluso se ordenó que no se prohibieran las fiestas tradicionales públicas que se celebraban con banquetes sin sacrificios.[75]

El emperador y su obispo Nectario no pusieron, sin embargo, trabas de ningún tipo a las procesiones circenses emprendiendo, de hecho, una política de tímida cristianización de estas ceremonias imperiales: Teodosio aparece en diversos tipos de representaciones iconográficas en la tribuna circense con la cruz en una mano y en la otra el *mappa* o pañuelo que se dejaba caer para dar comienzo a la carrera. Prohibió

72. Severo Antioqueno, *Homilía* 35, 15-16. La Tique de Constantinopla, también conocida como *Anthousa* tenía un altar en la basílica de la ciudad: Soc., III 11. En el Museo Británico hay una figura plateada de la Tique de Constantinopla con yelmo de doble cresta y cornucopia que se corresponde con la descrita por Sócrates. La crítica a las procesiones circenses era común en todo el Imperio, pero seguirían celebrándose en todo el Imperio durante la Tardoantigüedad, dejando las iglesias vacías, de ahí la continuidad de dichas críticas desde Tertuliano hasta Isidoro de Sevilla, que cité en nota 2. Sobre Nacianzeno, cf. Lugaresi, 1998, pp. 441-466.

73. Ambrosio de Milán fue un referente para todos los obispos de la época que no se debe perder de vista a la hora de abordar un estudio sobre las procesiones y la lucha de la iglesia por el dominio del tiempo y el espacio urbano frente al poder laico. He tratado este tema en Giménez de Aragón, 2023.

74. Ambas castigaban a los jueces que violaran las leyes con una multa de quince libras de oro. *Codex Theodosianus* XVI 10, 10-12. Un buen estudio del tema en Marcos, 2004, pp. 51-68. No creo, como dice Stephens Falcasantos, 2020, p. 122, n. 43, que esta legislación se promulgara como consecuencia de la tensión provocada por las rebeliones de Máximo (383-388) y Eugenio (392-394), puesto que el primero era católico y perseguidor de herejes priscilianistas. Creo más bien que el apoyo de los politeístas a Eugenio se debió a la política represiva de Teodosio que estamos comentando.

75. *Cod. Theod.* XVI 10, 3, XV 18 y 19 ordenaban respetar los templos como patrimonio estatal que eran, y sólo la ley XVI 10, 16, del 399 d.C., ordenó la destrucción puntual y controlada por funcionarios públicos, de determinados templos. *Cod. Theod.* XVI 10, 17 decretó que se permitieran los banquetes festivos públicos que eran "la alegría de los ciudadanos", aunque no creo que de aquí se deduzca el permiso de celebración de procesiones politeístas, como pretende Stanfill, 2019, p. 675, n. 19.

tan sólo que los espectáculos circenses se celebrasen en domingo (excepto cuando el *natalis* de un emperador caía en día del Señor, que anulaba la prohibición).[76] Concretamente, subsistieron las *venationes*, las carreras de cuádrigas y la *pompa circensis*, y no sólo en Roma y Constantinopla, sino también en toda ciudad con hipódromo o teatro. Ahora bien, si en la *pompa circensis* previa se portaban imágenes de emperadores, Victorias y dioses, ahora las imágenes de estos últimos fueron sustituidas por cruces.[77] Sin que por ello las esculturas politeístas que adornaban el edificio y sus alrededores fueran movidas de su sitio.

Las procesiones tradicionales vinculadas al poder seguían siendo muy importantes para el gobierno, que en este asunto prefirió ignorar a los Padres de la Iglesia. En 382 murió el emperador de Occidente Valentiniano I en batalla contra los germanos en el Danubio y su cadáver fue trasladado a Constantinopla celebrándose la *pompa funebris* imperial en la iglesia de los Santos Apóstoles. En 384 se celebró una curiosa procesión de la embajada del Sha Shapor III de Persia en la que se transportaban no sólo piedras preciosas, sedas y otros objetos de regalo, sino también animales para carros triunfales (posiblemente elefantes o leones). El 12 de octubre del año 386, tras vencer de nuevo a los godos que habían invadido Tracia, Teodosio celebró junto a su hijo Arcadio una nueva *pompa triunphalis* en Constantinopla que tuvo como peculiaridad la inauguración de su foro, situado entre el de Constantino y el *Philadelphion*, presidido por una columna triunfal con relieves. Ese mismo año se realizaría otra procesión con motivo del *Adventus* de Flavia Gala, la hermana del emperador de Occidente Valentiniano II que necesitaba el apoyo de Teodosio para derrotar al usurpador Máximo (al que Teodosio había reconocido como Augusto con poder sobre la Diócesis de las Galias en 384/385).[78] Al año siguiente, tras la muerte de Flacila, Gala se casaba con el emperador uniendo así los destinos de las dinastías valentiniana y teodosiana (Fig. 6).

Teodosio abandonó Constantinopla poco después de celebrar su matrimonio y, tras derrotar a Máximo, celebró una *pompa triumphalis* en Roma el 13 de junio de 388 con su hijo Honorio, de cinco años de edad, mientras Valentiniano II

76. Incluso en 399 d.C., Honorio y Arcadio reiteraron la celebración de juegos en *natalis* imperiales (*Cod. Theod*. II 8, 23) y sólo a partir de 409 d.C. se suprimió la excepción de los cumpleaños imperiales para los domingos (*Cod. Theod*. II 8, 20 y 25).

77. Lo cual no significa que no participaran autoridades, músicos, bailarinas, soldados, etc. Cf. Nelis-Clement, 2013, p. 70, n. 45.

78. Bravo, 2010, p. 347. No sé si de mal grado, como presupone Gonzalo Bravo, o más bien aceptando como positivo el hecho de que un hispano, quizás emparentado de algún modo con él, y católico, le permitiese contrarrestar el poder de la corte arriana de Valentiniano II.

permanecía en las Galias.[79] Al regresar a Constantinopla en 391 celebraría espectacularmente su *adventus* y su triunfo, inaugurando una estatua suya de plata en el *Augusteion*, así como el obelisco de Tutmosis III en el circo.[80] Los relieves del basamento del obelisco son todo un programa iconográfico: en las inscripciones se habla de la extinción de los tiranos y de la eternidad de la dinastía teodosiana, Teodosio aparece en un panel sentado en el *kathisma* con su esposa e hijos mientras abajo se arrodillan homenajeándolo persas, árabes, germanos y africanos; en el otro panel el emperador aparece de pie en el *kathisma* con la corona triunfal en una mano apuntando hacia abajo, flanqueado por Arcadio, Honorio, Valentiniano, el prefecto Proclo, Rufino, y los prefectos de Oriente, las Galias, Italia, Ilírico y África, a ambos lados de la tribuna cortesanos y soldados con lanzas, abajo músicos, coros y dos órganos similares al que los arqueólogos han rescatado en Aquincum,[81] que nos permiten imaginar el espectáculo musical de las ceremonias circenses con sonidos que impresionarían a todos los asistentes (Fig. 7).

Su última victoria del año 394 contra el usurpador Eugenio, en la que participó su hijo Honorio, cónsul por segunda vez con su hermano Arcadio, no pudo celebrarla en Constantinopla (donde el 1 de agosto de ese año se había inaugurado una estatua ecuestre de Teodosio que permaneció junto a estatuas de su hijo Arcadio, su nieto Teodosio II y una estatua de Adriano hasta el siglo XIII),[82] porque enfermó y murió en Milán el 17 de enero de 395, aunque sus restos fueron trasladados a Constantinopla el 8 de noviembre, donde se celebraría su *pompa funebris* en la iglesia de los Doce Apóstoles.[83]

---

79. Aunque la mayoría de las fuentes atribuyen a Teodosio la victoria (Rufin., *H.E.* XI 17; Augustin., *Civ. Dei* V 26; Zos. IV 47, 2), hay una que discrepa atribuyendo a Valentiniano II la recuperación de su territorio: Sulpicio Severo, *V. Mart.* 20, 9. La discrepancia es mínima, pero suficiente para reconocer la influencia de la propaganda teodosiana, según McLynn, 1994, p. 294.

80. Se trata de un obelisco gigantesco de altura idéntica al que Constancio II había trasladado al circo máximo de Roma en 357 (actualmente en San Juan de Letrán) corrigiendo la intención de su padre, que quería llevarlo a Constantinopla, reconociendo así la primacía de Roma. Teodosio de este modo rectificaba a Constancio II y equiparaba Constantinopla a Roma. Cf. Ward-Perkins, 2012, pp. 59-61.

81. Vespignani, 2001, pp. 103-108 sobre los relieves del obelisco de Teodosio y 157-160 sobre el rol de la música en el ceremonial del hipódromo; sobre el órgano hidráulico de Aquincum, cf. Szonntagh, 1996, pp. 191-216. Sobre los relieves del obelisco, también Kiilerich, 1998, pp. 33-92.

82. *Chronicon Paschale* 565; *Patria Kontantinopoleos* 2, 38. Cf. Bassett, 2004, pp. 211-212. Probablemente las demás estatuas las añadió Arcadio, que vinculaba con Adriano el apellido Elio de su madre, igual que los valentinianos reivindicaban vínculos con los antiguos Flavios. Es un dato más en apoyo de la hipótesis de Itálica como patria de Teodosio.

83. *Crónica de Marcelino*, años 387-395; sobre el primer triunfo, véase también Soc., 5, 6 y Cons. Const., s.a. 380, 2 (IX 243); sobre la procesión funeraria de Valentiniano I, Cons. Const., s.a. 382 (IX

El 27 de noviembre regresaba el ejército de Italia y el emperador Arcadio protagonizó una gran procesión que recorrió siete millas desde el oeste hasta el centro de Constantinopla demostrando su poder y exponiendo los miembros y manos del prefecto del pretorio Rufino, a quien se acusaba de haber conspirado con los godos,[84] y el 3 de enero de 401, tras la victoria en diciembre de la flota de Arcadio frente a los godos en una batalla naval cerca del Helesponto, se celebró otra *pompa triumphalis* en la que se expondría la cabeza del conspirador Gainas, enviada por el rey de los hunos, Uldin, en cuyos dominios se había refugiado.[85] Para conmemorar la ocasión, Arcadio construyó un nuevo foro en la *Mese*, cerca ya del muro de Constantino, con una columna espiral en el centro. En 405 el general Arbazaico derrotaba a los isáuricos que habían invadido Siria y Panfilia. Parecía, pues, que terminaba el siglo IV y comenzaba el V con las procesiones como demostración pública del poder imperial.

Sin embargo, al año siguiente vándalos, suevos y alanos invadían las Galias y en 409 cruzaban los Pirineos, mientras que en 410 Alarico, rey de los visigodos, saqueaba Roma y raptaba a Gala Placidia, la hermana de Arcadio y Honorio. Aunque Rávena, nueva capital del Imperio de Occidente desde el 402, fuese escenario de una *pompa triumphalis* el 18 de septiembre de 411 por la derrota del rebelde Constantino que se había alzado en las Galias tras el traslado de los bárbaros a Hispania, lo cierto es que la situación para Honorio era dramática.[86]

3. Las procesiones de Juan Crisóstomo contra los démones

Esos mismos son los años en los que Juan Crisóstomo comenzaba a convertir la noche en día en Constantinopla y a rivalizar con el emperador Arcadio por el dominio del espacio público mediante diversos tipos de procesiones cristianas. Su *adventus* a Constantinopla y su consagración como obispo fue celebrado casi con el entusiasmo propio de una coronación.[87]

En las primeras procesiones por él instituidas, las nocturnas, contó con el apoyo de la emperatriz, que como se ha dicho financió las cruces de plata que le dieron tal

243); sobre la procesión persa, Pac., 22, 5 y Constantino Porfirogenetas, *Libro de las ceremonias* 1, 89-90); sobre el segundo triunfo, Cons. Const., s.a. 386.2 (IX 244) y Theoph., AM 5878 (70.20-21); sobre la procesión funeraria, Ambrosio, *De ob*. Theod. 35; Zosim., IV 59, 4; *Chronicon Paschale* 566, 1-2; Soc., 6, 1, 4; *Chron. Edess*. 39.

84. Soc., 6, 1, 3; Soz., 8, 1; *Chronicon Paschale* 566.4-5.

85. Soc., 6, 6; Soz., 8, 4; Zos. 5, 22, 3; *Chronicon Paschale* 567, 18-19.

86. Cons. Const. s.a. 411 (IX 246).

87. *Oratio funebris* 16.

magnificencia que "los arrianos, que eran muchos y dominados por los celos, intentaban vengarse y provocar enfrentamientos", uno de los cuales supuso la muerte del eunuco de la emperatriz, Brisón, de una pedrada en la frente, por lo que Arcadio intervino prohibiendo a los arrianos realizar procesiones nocturnas.[88]

Las prácticas eucarísticas y las procesiones eclesiásticas en Constantinopla durante el siglo IV no estaban aún muy desarrolladas, tal como se desprende de las fuentes disponibles: el obispo entraba junto al pueblo en la iglesia sin ritual ni protocolo alguno, cuando todos estaban sentados se hacía el silencio y el obispo daba su bendición para comenzar con la lectura. Las únicas procesiones cristianas frecuentes hasta la llegada del patriarca Juan Crisóstomo eran las funerarias, como en el mundo judío. Durante su episcopado, sin embargo, se desarrollarían tres nuevas tipologías: el *adventus* para conmemorar la llegada de reliquias de los mártires (que se reiterarían año tras año como fiesta conmemorativa), las letanías procesionales hasta el foro de Constantino para rogar frente a determinadas adversidades como terremotos, y una serie de procesiones festivas celebradas antes de la eucaristía que comenzaban generalmente en el foro y acababan en Santa Sofía, no sólo los domingos, sino también los sábados y otros días de festividades cristianas como Navidad o Pascua de Resurrección.

Además de oraciones, en las procesiones eclesiásticas constantinopolitanas se escuchaban aclamaciones (como en las imperiales), tambores y cánticos antifonales. Fue con Crisóstomo cuando se hizo popular el *Trisagion*, un cántico salmódico similar al que Ambrosio de Milán había desarrollado poco antes en Occidente.[89]

Con la notable excepción de la procesión del Domingo de Ramos,[90] que es posterior a esta época, las procesiones constantinopolitanas no tenían un protocolo organizado y jerárquico de participación. El *Libro de Ceremonias* de Constantino Porfirogenetas tan sólo menciona la presencia de los patricios junto a los clérigos (I 1, 27), pero tras ellos procesionaba una multitud fluida de hombres y mujeres de la plebe, que se incorporaban tan espontáneamente como probablemente la abandonaban cuando se cansaban. Ahora bien, dado el éxito que las procesiones cristianas tuvieron en la Nueva Roma (el *Libro de Ceremonias* contaba unas setenta), hay que suponer que esta participación irregular del pueblo no iba en detrimento de las performances, sino que contribuía a su espectacularidad, al incrementar el número de

88. Soc., *H.E.* 6, 8, 6-9.
89. Baldovin, 1987, pp. 205-226.
90. En ella el pueblo sólo podía participar en uno de las once corporaciones autorizadas (un orfanato, seis hospicios, dos iglesias, una corporación de plebeyos del centro de la ciudad y otra de los suburbios), *Libro de Ceremonias* I 1, 32.

voces que entonaban las oraciones e himnos. Y si eran nocturnas, la incorporación masiva de los plebeyos con sus antorchas incrementaba el poder de la luz frente a las tinieblas. En cualquier caso, esta interacción entre audiencia y participantes distingue a Constantinopla de Roma.[91]

Además de las letanías nocturnas y al amanecer de sábado y domingo, el mismo año 398 de su llegada Crisóstomo protagonizó una procesión contra un terremoto. Es posible que ya se hubiera producido otro en 396, si consideramos diferente la noticia de Orosio de la del propio Crisóstomo, pero en cualquier caso, la causa de la catástrofe para Juan era demoníaca, y los terremotos cesaron gracias a que las casas y mercados donde antes se celebraban "*symposia* satánicos" se habían purificado merced a las procesiones cristianas, demostrando la superioridad del poder de su Dios sobre el de los démones (probablemente todos tenían en mente al demon Poseidón).[92] Orosio menciona la participación de Arcadio junto al pueblo en las letanías.

Crisóstomo organizó dos procesiones vinculadas a reliquias de mártires. La primera tuvo lugar a finales del 398 y trasladó las reliquias de un mártir desconocido desde Santa Sofía hasta la iglesia de Santo Tomás en Drypia, un lugar situado a 8 millas al oeste de la ciudad, de modo que la costa se convirtió, en palabras del propio Crisóstomo, en "un río de fuego", imagen que nos remite a una procesión nocturna dirigida personalmente por la emperatriz Eudoxia a la que Juan comparó con Miriam, la hermana de Moisés, y con el propio Rey David llevando el Arca de la Alianza a Jerusalén: "Has dirigido para nosotros coros innumerables, que entonaron las canciones de David, unos en la lengua de los romanos, otros en la lengua de los sirios, unos en la lengua de los bárbaros y otros en la lengua griega. Uno podía ver pueblos diversos y coros diversos, todos sosteniendo una sola lira, la de David, y coronándote con sus oraciones".[93] Su carácter de suburbio nos indica también que Crisóstomo estaba pensando en dominar el espacio de los démones, como en el ya

91. Brubaker & Wickham, 2021, p. 144.

92. Oros., III 3, 2; Chrysost., *De terrae motu* (PG 50, 715-716). Como explica Brian Croke, en la cultura griega los terremotos eran una manifestación del poder de Poseidón, que causaba tempestades en las cavernas de la tierra (Hdt. VII 12, 9; Sen., *Q.N.* VI 21-23; Arist., *Metrologica* II 8). En cambio, señala Croke, Filostorgio, *H.E.* XII 10, dice que los terremotos eran causados por el propio Dios cristiano para obligar a los pecadores a arrepentirse, pero esta no era la única opinión, como vemos en Crisóstomo. Cf. Croke, 1981, pp. 122-124.

93. *In Illud, vidi Dominum = Hom. In Os. = Homilia dicta postquam reliquiae martyrum* 1-3 (PG 63, 469-472), más concretamente para la cita de traducción propia (PG 63, 472, 10-15). Cf. Baldovin, 1987, p. 183. Quizás las reliquias de Sisinio, Martirio y Alejandro, martirizados por los paganos durante la rebelión de Eugenio en el Valle de Non (Anaunia, Trentino), enviadas por Vigilio de Trento a Constantinopla y Milán (Cartas a Juan Crisóstomo y a Simpliciano de Milán (PL 13, 552-558 y PL 13, 549-552). La

mencionado caso de san Babil en Antioquía. La segunda se produjo en el año 403 y consistió en el *adventus* de las reliquias del mártir san Focas, procedentes del Ponto, presumiendo en sus escritos de la humilde participación del emperador Arcadio y la emperatriz Eudoxia.[94] Fue el momento de máximo esplendor del patriarca y sus procesiones, en las que se apreciaba la plena colaboración estatal.

Sin embargo, su idilio con la emperatriz duró poco, ya que meses después de dicha procesión se atrevió a criticar no sólo los lujos del clero constantinopolitano, sino también los de la propia Eudoxia, exigiendo públicamente que vistiese con humildad.[95] Sin duda le traicionó su ideología de género, estudiada recientemente por Aideen Hartney a través de los modelos bíblicos de mujer (María, Sara, Rebeca, Ruth), caracterizados por virtudes como la humildad, la obediencia y la sumisión a sus maridos, y por el carácter servicial de las mujeres de las cartas paulinas. Entre los principales apoyos femeninos de Crisóstomo hay que destacar el caso de Olimpias, una rica viuda prima de Teodosio que renunció a contraer matrimonio con el mismísimo emperador y dedicó su dinero a la construcción de un convento de monjas cerca del palacio arzobispal del que sería abadesa. Financió diversas empresas del patriarca y su relación con él fue motivo de críticas y cotilleos que le acabarían costando caro, como a continuación se explicará.[96]

También le traicionó una concepción del poder que ni la emperatriz ni el emperador podían compartir. Crisóstomo distinguía tres tipos de gobierno: el político, ejercido por determinados hombres sobre pueblos y Estados; el autogobierno personal del individuo, que podríamos llamar ético; y el espiritual, ejercido por la Iglesia sobre las almas de los fieles; siendo este superior al político como el cielo lo era a la tierra.[97] Aun así, los cristianos deberían obedecer al poder político incluso aunque este no fuera cristiano, como explicaba al comentar *Romanos* 13.[98] Sin embargo, el cristiano no debería considerarse ciudadano de ninguna ciudad terrenal, sino de la celestial, e intentar hacerlas compatibles podría suponer la pérdida de ambas ciudadanías.[99] Esta postura ideológica de antítesis de las dos ciudades, contraria a la de

---

referencia a participantes de lengua bárbara se refiere a godos católicos. Cf. Stanfill, 2019, pp. 685-686, n. 66; Stephens Falcasantos, 2020, p. 133, n. 88.

94. Brubaker, 2001, p. 35. Hay otra noticia poco clara sobre una procesión atravesando el mar hacia el *martyrium* de Pedro y Pablo. Crisóstomo, *Contra ludos et theatra* (PG 56, 265).

95. *In Mt* 30.5; *In Eph.* 11.6; *In Col.* 3.5.

96. Hartney, 2004, pp. 67-77.

97. *De 2Co*. xv.4-6, PG 61, 507, superioridad defendida en otros escritos: *De 1Co*, xii.9-11, PG 61, 102-3; *In Oziam, Vidi Dominum* iv, PG 56, 126; *De Stat*. vi.1, PG 49, 81.

98. PG 60, 617-618.

99. *De Stat*. xvii.12, PG 49, 178; *De 2Co* xvi.5, PG 61, 518

Eusebio de Cesarea como señala Isabella Sandwell, era tradicional en la Iglesia y ya la habían defendido en Occidente el *Pastor de Hermas*, Tertuliano[100] y, a finales del siglo IV, Ambrosio de Milán,[101] de ahí que Crisóstomo nunca hablase de *Imperium Christianum* ni de emperadores cristianos, ni para defender sus medidas a favor de la ortodoxia ni para alabar sus medidas contra el politeísmo. Probablemente porque consideraba, como Agustín de Hipona, que era vanidad imaginar la idea de un Imperio Católico que perdurase para siempre.[102]

Quizás por exceso de confianza en su poder celestial, aquel mismo año en que se enfrentó a la emperatriz acogió a cuatro monjes egipcios origenistas expulsados por el patriarca Teófilo de Alejandría. Este no desaprovechó la oportunidad de debilitar a la sede constantinopolitana y lo denunció por origenismo. Fue depuesto por el Sínodo de la Encina y exiliado por orden del emperador Arcadio a finales del mismo año 403 en que había organizado la procesión de san Focas.[103] Una multitud de seguidores suyos acudió al *Augusteion* para protestar y el emperador, asustado, decretó la amnistía. No debe minusvalorarse el poder de estas manifestaciones populares que poco antes, en Milán, hicieron sentir la fragilidad del trono a emperadores como Valentiniano II y Teodosio I frente al obispo Ambrosio.

El retorno de Crisóstomo fue tan celebrado como un *adventus* imperial. Varios miembros de su congregación compusieron rápidamente himnos para la ocasión que las multitudes cantaron desfilando con sus antorchas. Para el autor de la *Oratio funebris*, que estuvo presente, marcó un hito histórico y el propio patriarca había argumentado en su homilía del siguiente domingo que la ciudad había sido fundada de nuevo.[104]

Sin embargo, la aristocracia y la monarquía reaccionaron rápidamente. El senado donó una estatua de plata de la emperatriz Eudoxia que el *praefectus urbi* Simplicio -quizás pagano o maniqueo- inauguró en el *Augusteion*, frente a Santa Sofía y junto al circo, organizando festivales y juegos cuyo estruendo no permitía celebrar dignamente la eucaristía.[105] Crisóstomo acusó a la emperatriz de *hybris*, pecado de exceso propio de los tiranos, con lo que cuestionó la legitimidad de la dinastía. Esta vez los seguidores del patriarca debieron enfrentarse a las tropas y fueron desalojados de las

100. Tert., *De Corona* 13, 1-4.

101. Ambr., *Ep*. LXIII.

102. Sandwell, 2004, p. 42.

103. Soz., *H.E.* VIII 16-18; Socr., *H.E.* VI 15-16; Phot., *Bibl.* 59; *Oratio funebris* 53-56.

104. *Oratio funebris* 80, 5-20; Crisóstomo, *P. Redit* 2, 3, aunque la autenticidad de este sermón ha sido discutida. Cf. Andrade, 2010, p. 186, n. 97.

105. Soz., *H.E.* VIII 20, 2; Socr., *H.E.* VI 18, 2; *Oratio funebris* 95, 7-9 y 97, 7-16; Pallad., *V. Chrys.* IX 163-164. Cf. Stephens Falcasantos, 2020, p. 36.

iglesias y las calles de la ciudad. Probablemente, no eran muchos, porque el pueblo de Constantinopla no compartía el rechazo de Crisóstomo a los juegos circenses. Como argumentó Natali refiriéndose a Antioquía, hay que tener en cuenta que gran parte de la población de las grandes metrópolis tardorromanas no era fervorosamente ni cristiana ni politeísta, por lo que sus discursos hay que entenderlos como escritos de cara a la galería.[106] Tras este fracaso, fue exiliado de nuevo a Armenia, donde terminaría sus días en torno al 13 de septiembre de 407 d.C., a pesar de la intervención en su favor durante estos tres años del Papa Inocencio I y del emperador Honorio.[107]

Eudoxia no lo sobrevivió, muriendo a finales de 404 tras parir a un niño muerto por hemorragias o infección. Arcadio y después Teodosio II celebrarían festivales en su honor que comenzarían con danzas alrededor de su estatua de plata y terminarían con juegos en el circo.[108] En 406 Arcadio presidió la procesión de *adventus* de las reliquias del profeta Samuel pero acompañado no ya del obispo de Constantinopla, sino del prefecto del pretorio y del prefecto urbano.[109] Las procesiones cristianas debían estar controladas por el Estado, no por la Iglesia.

4. Triunfo imperial en la lucha por el control del espacio público procesional

Teodosio II (401-450) tuvo más éxito que su padre Arcadio y que el malogrado patriarca en lo que se refiere a la política de control del espacio público mediante procesiones cristianas imperiales. De hecho, para él esta fue una de las prioridades de su reinado. Como argumenta Stephens Falcasantos, el cristianismo fue para Teodosio II una solución a la inseguridad imperial, especialmente crítica durante su minoría de edad y al ascender al trono en 415 con catorce años, bajo la protección de su hermana mayor Pulqueria, que ejerció influencia sobre él hasta su muerte y le sucedió en el gobierno.[110] Con su política de imposición del catolicismo consiguió crear unidad en el pueblo, que cerró filas casi siempre en torno a su emperador frente a la amenaza bárbara. Aunque

106. Natali, 1975, pp. 41-60.

107. Torres, 2020, pp. 247-272.

108. Socr., *H.E.* VI 18; VII 22, 16-18; Soz., *H.E.* VIII 20 y IX 2.

109. *Chr. Paschale* 406 (P308b).

110. Soz., *H.E.* IX 1, 5-7. Interesante también su comparativa entre la santa Pulqueria y la pecadora Gala Placidia, explicación del favor de Dios respecto a los bárbaros, en IX 3, 3. Cf. Stephens Falcasantos, 2020, pp. 147-152, n. 12 y n. 40, y 168, n. 109 (en esta última menciona una interesante lectura comparada de Sócrates y Sozomeno sobre el papel de las emperatrices teodosianas: Holumn, 1982, pp. 91-95). Para comparar con príncipes-niños occidentales Molè Ventura, 1992.

no pudiese derrotar definitivamente a godos ni hunos, la victoria sobre herejes y judíos le otorgó cierto papel de coesionador de la sociedad bizantina.[111]

El 2 de octubre de 415 celebró la procesión del *adventus* de las reliquias de los bíblicos José y Zacarías, depositadas en Santa Sofía.[112] También al principio de su reinado cuando estando en el circo se produjo una terrible tempestad, Teodosio II dirigió un discurso al pueblo sobre la necesidad de rezar y, entonando personalmente un himno, abandonó el hipódromo como un ciudadano más, dejando en la tribuna su corona y atributos imperiales para encabezar la procesión a Santa Sofía.[113]

Aunque su reinado fue escaso en victorias militares,[114] eso no le impidió celebrar a menudo procesiones triunfales, ya que conmemoraría todos los años hasta el final de su vida la derrota de los persas el 6 de diciembre del año 421. Además, a partir del 425 dichas procesiones incrementarían su grandiosidad pasando por la nueva Puerta de Oro inscrita en el ampliado recinto amurallado de 5,7 km y 96 torres.[115] Por supuesto, las procesiones y espectáculos circenses continuaron. Fue Teodosio II quien adornó el hipódromo con la famosa cuadriga procedente de la isla de Quíos que hoy se encuentra en la Basílica de San Marcos de Venecia.[116] Pero como concluye Jacob Latham, la *pompa deorum* se había transformado en *pompa Dei*, y la cruz apareció en una mano de Teodosio II, representado en las monedas presidiendo los juegos y sosteniendo con la otra mano el *mappa*.[117]

---

111. Stephens Falcasantos, 2020, pp. 153-177. Sobre su política antijudía, además de retirar el cargo de prefecto al patriarca Gamaliel VI en 415 y de suprimir el patriarcado a su muerte en 425, véanse sus medidas legislativas contra los judíos: *Cod. Theod*. XVI 2, 42-43; 8, 22 y 25. Contra los paganos, también en 414, *Cod. Theod*. XVI 10, 21, prohibiéndoles el acceso a cargos militares, la judicatura y las magistraturas, En cuanto a los herejes, incluyó por primera vez junto a maniqueos y arrianos a los novacianos y sabazianos con medidas cada vez más duras: *Cod. Theod*. XVI 5, 59-60; 8, 26-27; 10, 22-23.

112. Soz., *H.E.* IX 16, 4, 9 – 17, 6; *Chr. Paschale* 415 (P309c).

113. Socr., *H.E.* VII 22, 15-18.

114. *Chr. Paschale* 579-19-20; Socr., *H.E.* VII 18.

115. Constantinopla duplicaba así la superficie anterior hasta alcanzar los 14 km2 y superar los 13,7 km2 de la Roma inscrita en las murallas aurelianas, si bien hay que advertir que no toda esta superficie fue construida y durante todo el Medioevo hubo huertas en su interior. Además, Teodosio II superaba a su tío Honorio, que había reforzado y completado las murallas aurelianas de Roma en el 403, puesto que las suyas tendrían un triple muro y un foso, el primero sin torres, el segundo con torres de tamaño medio y el tercero con torres como castillos. Cf. Ward-Perkins, 2012, p. 63.

116. *Patria Kontantinopoleos* 2, 75; Bassett, 2004, pp. 222-223.

117. Destacan, entre otras monedas, los sólidos de Teodosio II y Valentiniano III de 425 a 429. Los dípticos consulares de marfil de los siglos IV-VI d.C. también retratan a los consules con el *mappa*. Destaca por su compatibilidad con símbolos cristianos el de Anicio Fausto Albino Basilio del 541 d.C. En Egipto en esta época también se aprecia que en las procesiones circenses sólo contaban con la imagen

Poco después, en 425, cuando celebró el triunfo sobre el usurpador Juan, el pueblo entero salió del hipódromo tras él, cantando salmos en dirección a la iglesia. Peter Van Nuffelen ha matizado que no se trataba ya de procesiones cristianas controladas por la Iglesia, puesto que el centro de dichas procesiones era Teodosio II, un consumado actor que conocía el valor de la humildad en la nueva ideología religiosa y controlaba el discurso del Imperio Cristiano.[118]

Sin embargo, no siempre tuvo éxito. En 430, se desplazó con toda su corte al granero público con objeto de entregar pan al pueblo, pero la situación de hambruna que había sufrido la plebe era tal que fue recibido a pedradas.[119] Era un momento complicado para la familia imperial porque un par de años antes el patriarca Nestorio había retirado de la iglesia el retrato de la princesa Pulqueria, hermana de Teodosio II, y el Domingo de Pascua le había negado la entrada al santuario de la iglesia donde ella tenía hasta entonces costumbre de comulgar. Nestorio se enfrentó además con el patriarca Cirilo de Alejandría por la cuestión monofisita y por el culto a la *Theotokos* o Madre de Dios (fundamental en una Alejandría que debía combatir siglos de veneración de la imagen de Isis y su hijo divino), un culto que influiría considerablemente en la evolución de las procesiones incluyendo por primera vez imágenes cristianas, como se verá a continuación. Aunque la doctrina de Nestorio era prácticamente idéntica a la católica expuesta por el Papa, acabó siendo depuesto por el emperador acusado de diofisismo en 431, exiliándose a Petra, lugar desde el que se expandió la iglesia nestoriana o asiria por Arabia y Mesopotamia. Parafraseando a Van Nuffelen, el patriarca Nestorio – al igual que Juan Crisóstomo – no manejaba bien las reglas del "gran juego" de la corte bizantina.[120]

Para mostrar de nuevo humildad imperial y recuperar el favor del pueblo, el 28 de enero de 438 se trasladaron a Constantinopla los restos de Juan Crisóstomos. El emperador y su hermana Pulqueria recibieron al patriarca como si se tratase de un *adventus* imperial y lo acompañaron hasta la iglesia de los Santos Apóstoles, donde sería enterrado paradójicamente junto a los sepulcros de Arcadio y Eudoxia, que lo

---

de la Victoria: *P.Oxy.* XXXIV 727 y LXXIX 5215; *P.Harrauer* 56; *P.Bingen* 128. Cf. Latham, 2016, pp. 183-232.

118. Socr., *H.E.* VII 22, 14-19. Ya sus predecesores Teodosio I y la emperatriz Elia Flavia Flacila introdujeron un nuevo tipo de ritual en la corte que mostraba la humildad como una de las virtudes imperiales. Así, por ejemplo, Flacila se hizo famosa por acudir ocasionalmente a los hospitales a visitar a los enfermos. Y Teodosio llegó a humillarse ante Ambrosio de Milán como penitente. La humildad pública de la familia imperial era un medio de controlar el mensaje. Cf. Van Nuffelen, 2012, pp. 190-191.

119. *Crónica del Conde Marcelino* 431, 3; *Libro de ceremonias* 2, 51.

120. Van Nuffelen, 2012, pp. 193-199.

habían enviado al exilio y a la muerte. Esta procesión se conmemoraría a partir de entonces anualmente y partiría de Santa Sofía para atravesar el Foro y el *Philadelphion* hasta llegar a la Iglesia de los Santos Apóstoles.[121] Lo mismo ocurriría con otra procesión que conmemoraría el exilio de Crisóstomo todos los 13 de noviembre, y que debió instituirse por esta misma época.

Crisóstomo había vuelto. Y si no había logrado convertir la noche en día, al menos en su memoria y siguiendo la política procesional por él iniciada, los démones habían sido arrinconados en la cristianizada Constantinopla. Pero a diferencia de lo que él había planeado, no fue la Iglesia la que controló el espacio urbano, sino la corona.

Poco después, el 25 de septiembre de 438, otro desastre natural dio a Teodosio II una nueva oportunidad de reivindicar el poder mediador del emperador cristiano saliendo en procesión desde Santa Sofía hasta el Hepdomon para frenar un terremoto. Fue en esa ocasión cuando se entonó por vez primera el Trisagio o himno en que se repite tres veces la palabra "santo" aplicada al Señor en sus tres personas trinitarias (himno que hoy forma parte de la misa no sólo ortodoxa sino también católica). A partir de entonces los habitantes de la ciudad repetirían todos los años esta procesión cantando el Trisagio a través de la Mese, atravesando los foros de Constantino, Teodosio I y Arcadio, así como la Puerta Dorada, hasta llegar a la iglesia suburbana de San Juan Apóstol.[122]

Ese año la emperatriz Eudocia, hija del filósofo Ateniano, partió hacia Jerusalén en un viaje que demostrara la piedad imperial. El Patriarca de Jerusalén le donó las reliquias del protomártir San Esteban. El 18 de julio de 439 regresó a Constantinopla celebrando el *adventus* del mártir y las depositó en el *Martyrium* imperial.[123] La procesión de conmemoración anual tendría el mismo itinerario desde Santa Sofía hasta los Santos Apóstoles.

A pesar de estos esfuerzos y triunfos procesionales, Teodosio II estuvo a punto de perder de nuevo la corona en 444 por una gran rebelión producida en el circo de Constantinopla mientras los hunos presionaban en las fronteras. El año antes había exiliado a su esposa Eudocia y al prefecto urbano Kyros, del que ella era patrona, y ejecutado a su amigo de la infancia Paulino, acusado de infidelidad con Eudocia.[124] La situación se complicó aún más el 26 de enero de 447 por un terremoto que derribó parte de las murallas y muchos edificios constantinopolitanos.

---

121. Socr., *H.E.* VII 45; Theod., 5, 36.
122. Coke, 1981, p. 130.
123. Socr., *H.E.* VII 4, 7.
124. *Crónica del Conde Marcelino* 440; *Chron. Pasch.* 450; Malalas, *Chon.* 14, 16; Teófanes, *Chron.* AM 5937.

Sin embargo, recordando el poder imperial de la procesión del 438, presidió sin el patriarca una grandiosa procesión al Hebdomón que no sólo tuvo el beneplácito del cese de la catástrofe, sino que supuso tal entusiasmo popular que, bajo la dirección del prefecto del pretorio Constantino se reconstruyeron las murallas en sólo sesenta días, impidiendo que los hunos, que habían iniciado una nueva invasión por Tracia, se beneficiaran de la situación.[125] Esta procesión también se celebraría a partir de entonces anualmente y era una de las cuatro de las que sabemos por el *Typikon* del siglo X que incluía un amplio servicio de lecturas bíblicas en adición a los cantos salmódicos y las oraciones, idéntico al que se organizaba por el día de la fundación de la ciudad, que incluía las siguientes textos: *Prokeimenon*, Epístola, Aleluya y Evangelio.[126] Como las otras procesiones que se desplazaban fuera de las murallas, contribuía a expulsar a los démones de los suburbios.

Durante todas estas procesiones organizadas en el reinado de Teodosio II, las calles de Constantinopla se engalanaban tanto por iniciativa privada de los comerciantes y artesanos con negocios en las vías principales como por iniciativa pública. Pero, aunque la contribución de los siervos del palacio imperial se remontaba a tiempos del Alto Imperio Romano, debió ser en esta época – dado el notable incremento de procesiones de iniciativa imperial – cuando se creó el cuerpo de especialistas, los "decoradores", que cobraban un sueldo del palacio y contaban con grandes cantidades de materiales para adornar con telas, guirnaldas y otros adornos las calles y plazas de la ciudad.[127]

A la muerte de Teodosio II, como menciona la *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, había doce iglesias en la ciudad.[128] Otras dos iglesias iniciadas en torno al 450 por iniciativa de la hermana de Teodosio, Pulqueria, y terminadas respectivamente por su

---

125. Malalas, *Chron.* 14, 22 (363-364). Cf. Croke, 1981, pp. 140-147; Van Nuffelen, 2012, pp. 186-187.

126. Otras dos fiestas en que se celebraba esta liturgia eran la del 1 de septiembre o del Gran Fuego del año 465, y la conmemoración de la victoria contra los ávaros y persas del 626. Cf. Baldovin, 1987, p. 219.

127. Teófanes el Confesor, *Chronographia*, ed. De Boor, p. 294.

128. A finales de su imperio se construyó la iglesia de San Juan de Studio en el extremo suroccidental de la ciudad, entre el muro de Constantino y el suyo propio, con una estructura característica (planta basilical con tres naves, un ábside, una cripta, nártex y atrio cuadrangular) que sería imitada en la iglesia del mártir San Mocio y en una iglesia sin identificar excavada en el interior del palacio. Aunque en el resumen suma catorce, quizás porque incluye algunas anteriormente no mencionadas. Cf. Matthews, 2012, pp. 96-115. Aún así, le superaban en tamaño y esplendor las basílicas romanas de San Pedro del Vaticano y San Pablo Extramuros, construidas respectivamente por Constantino y por Valentiniano II y Teodosio, así como las ampliaciones de San Juan de Letrán, Santa María la Mayor y San Estéfano Rotondo efectuadas por los papas del siglo V. Habría que esperar al siglo VI para que Santa Sofía de Constantinopla superase incluso al Panteón de Roma. Cf. Zanini, 2007, pp. 97-100; Grig & Kally, 2012, p. 24, n. 97; Ward-Perkins, 2012, pp. 74-78.

esposo el emperador Marciano (451-457) y por la emperatriz Elia Verina, esposa de León I (457-474), son las de Theotokos Blanqueria, situada al norte en el Cuerno de Oro ya cerca de la muralla, y Theotokos Calcoprateia, cuyos restos se han excavado cien metros al norte de Santa Sofía, la iglesia basilical más grande de Constantinopla. Ambas tendrían relación con la introducción de la *Theotokos* en las procesiones.

Pulqueria había recibido tres reliquias de la Virgen como regalo de san Juvenal, patriarca de Jerusalén, por su apoyo al dogma de la *Theotokos* frente a los nestorianos en el Concilio de Éfeso (431): el cinturón de la Virgen, los lienzos con los que la enterraron y el retrato que pintó de ella san Lucas. Tras apoyar la ortodoxia en el Concilio de Calcedonia (451) contra los monofisitas, que supondría la consolidación de la primacía constantinopolitana sobre Alejandría, Pulqueria fue coronada emperatriz a la muerte de su hermano.[129] Las iglesias de la Theotokos Calcoprateia (que albergaba el cinturón de la Virgen) y la Theotokos Blanqueria (que albergaba el retrato de san Lucas) serían objeto de la *Presbeias*, una procesión semanal que partiría todos los viernes de Santa Sofía desde su inauguración por el patriarca Timoteo (511-518). En época medio-bizantina el icono de la Virgen con el Niño que se portaba se denominaba *Signon Presbeias*, pero Brubaker y Wickham consideran probable que esa costumbre fuera mucho más antigua[130] y el momento histórico más apropiado, mientras no se proponga otro mejor, es este en que Pulqueria, la gran defensora del culto a la imagen de la *Theotokos*, tomó la iniciativa de promover otra procesión semanal vinculada con la Calcoprateia que se celebraría los miércoles.[131] Todo apunta a cierta competencia entre Iglesia y Estado por demostrar quién rendía mayor culto a la imagen de la Madre de Dios. Y en ese entorno no debe extrañar la incorporación de iconos.

Tampoco hay pruebas del momento en que se introdujo la imagen de la *Theotokos* en el carro triunfal de las procesiones por victorias imperiales. Si a principios del siglo V el emperador aún recorría los 6 km de la vía sobre el carro triunfal, como en época romana, posteriormente cabalgaría un caballo blanco seguido del

129. La fuente más antigua respecto a la iniciativa edilicia de Pulqueria es Teodoro el Lector (s. VI), sustentada además por Teofanes el Confesor (ss. VIII-IX) y Nicéforo Calisto (s. XIV). Cf. Lathoud, 1924, pp. 37-41; Janin, 1953, p. 237; Krausmüller, 2011, pp. 219-222. Respecto a los enfrentamientos producidos durante los concilios de Éfeso y Calcedonia, cf. Teja, 1995. Juvenal de Jerusalén recibió en Calcedonia como premio por su apoyo a la emperatriz el carácter patriarcal de su sede, igualada en categoría a las de Alejandría y Antioquía (de la que anteriormente dependía), y cuando los monofisitas lo expulsaron de Jerusalén, las tropas imperiales le devolvieron la ciudad en 453.

130. Brubaker & Wickham, 2021, p. 135. Véase también Janin, 1953, p. 240; Shoemaker, 2008, pp. 53-74; Manolopoulo, 2016; 2019, pp. 155-167; 2022, pp. 1-12.

131. Niceph. Cal., I 14, 58.

carro triunfal que portaba una imagen de la *Theotokos* – como nos consta por el *Libro de las ceremonias* de Constantino Porfirogenetas (913-957) y por la Tela de Gunther –, siendo contemplado desde la calle, las ventanas y los balcones por entre doscientos mil y doscientos cincuenta mil personas. Esa sustitución del emperador en el carro por la *Theotokos* supuso un cambio radical, ya que sería otra de las primeras procesiones cristianas en la que se trasladaban imágenes – la Virgen y el Niño –, la misma iconografía que en la igualmente temprana procesión de la Idea de Milán. Por otra parte, se había cristianizado totalmente la *pompa triumphalis*, logrando así su supervivencia en Oriente.

Hay que tener en cuenta que la furia iconoclasta del siglo VIII no surgió de repente, sino contra un fenómeno de gran expansión del culto icónico que debió remontarse a varios siglos y no hay momento más apropiado que este en los siglos anteriores por la intensidad de la discusión sobre el culto a la Virgen y el Niño.

Por otra parte, el hecho de que el patriarca inaugurara y presidiera la procesión de la *Presbeias* sin permiso imperial era un hecho excepcional en una ciudad donde las procesiones estaban fundamentalmente bajo el control de la monarquía. El clero de la capital se estaba haciendo fuerte y el poder del patriarca iba consolidándose. De hecho en esta época levantó su palacio en el lado oriental del *Augustaion*, entre Santa Sofía y la residencia imperial.

El emperador Anastasio (497-518) reaccionó rápidamente decretando que toda procesión eclesiástica debía estar presidida por el *Eparca* de la ciudad, para limitar así el poder de la Iglesia.[132] Por otra parte, a pesar del progresivo incremento del poder del patriarcado constantinopolitano, la *pompa circensis* y las carreras de cuadrigas con toda su simbología politeísta se mantuvieron durante todo el siglo en la ciudad, e incluso se incrementaron. En el siglo VI se produjo su máximo apogeo, celebrándose hasta veinte carreras diarias, adaptándose a los diferentes horarios de los doscientos cincuenta mil habitantes de la ciudad.[133] De esta época es el panegírico del emperador Justino escrito por Flavio Cresconio Coripo, donde se mantenía la alegoría del circo como imagen del cosmos, igual que en tiempos paganos, pero ahora las puertas en honor del sol estaban dedicadas a los emperadores cristianos, que eran como la luz solar reluciente desde

132. Baldovin, 1987, pp. 185-186; Brubaker, 2001, pp. 41-42. Anastasio, aunque provocó una nueva crisis religiosa con su monofisismo oficial, fue un emperador reformista que saneo la economía, fortaleció el ejército y las fronteras, trabó importantes alianzas exteriores y reforzó el poder imperial frente a la iglesia, preparando así el terreno a Justino y Justiniano. Entre sus leyes para controlar a la Iglesia, destacan CJ I 2, 17-18. Cf. Haarer, 2006, pp. 246-253.

133. Schreiner, 2009, p. 85.

el palacio imperial. De ahí que unos versos antes hubiese dicho que el *basileus* era *Helios mimesis* del Dios Pantócrator, metáfora que se seguiría utilizando en la literatura bizantina medieval.[134] También a partir del siglo VI los emperadores y su cortejo procesionarían a través del circo antes o después de asistir a las principales ceremonias religiosas celebradas en Santa Sofía.[135]

Esta síntesis entre cristianización y reminiscencias politeístas caracterizó a Constantinopla, la única ciudad del Imperio Romano – según la información disponible – que durante el Medioevo continuó realizando fiestas de origen politeístas, si bien desprovistas de religiosidad. Todavía en el siglo VI Proclo criticaba que en sus tiempos aún se celebraban en Constantinopla festivales "helénicos".[136] Probablemente se refería a banquetes o fiestas privadas que los politeístas realizaban en las fechas consagradas a determinadas divinidades. Pero además, consta por fuentes medievales que en las calles se celebraban de día y de noche anualmente las Saturnalia, las Brumalia, las Rosalia y las Kalendas de Enero, fiestas todas ellas en las que no se profesaban claramente creencias en los dioses romanos, pero que tenían un gran apoyo popular, dado que se trataba de ocasiones para beber, cantar, bailar, disfrazarse y ocultarse tras máscaras, favoreciendo los intercambios sexuales y motivando así las críticas del clero más recalcitrante, al que – como dijo Peter Schreiner – tenemos que agradecer que nos hayan transmitido tan jugosas noticias.[137] En Constantinopla hubo también fiestas cristianas de carácter carnavalesco, como la de los notarios de la ciudad en honor de los mártires Marciano y Martirio, escribanos del patriarca asesinados por los arrianos; o el *Klerikermimos* en que los clérigos se enmascaraban y se disfrazaban de soldados, de mujeres o de animales desfilando por la ciudad en Navidad y en la Candelaria con música y bailes que provocaban la risa y los aplausos del pueblo. Pero estos carnavales "controlados" por la Iglesia no lograron eliminar las fiestas de origen pagano. La noche, en cierto modo, continuó siendo un tiempo para el pecado, dominio de los démones.

---

134. Coripo, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, vv. 212-215 y 314-363.

135. Schreiner, 2009, p. 68.

136. Proclo, *Homilia de Incarnatione* 3.

137. Schreiner, 2009, pp. 87-88. Las *Rosalia* constantinopolitanas eran más parecidas a las *Floralia* que a las antiguas *Rosalia* romanas dedicadas a los muertos. Recuérdese la presencia del templo de Flora junto al circo. El calendario festivo constantinopolitano era sin duda de origen claramente romano, probablemente desde que Septimio Severo convirtió a Bizancio en *Colonia Antonina*, y debió ser muy similar al Calendario de Filocalo del 354 d.C., en el que se mezclaban fiestas de deidades romanas como la del *Sol Invictus*, que se celebraba el 25 de diciembre con 30 carreras en el circo, con fiestas cristianas como la Navidad ese mismo día, y con natalicios de emperadores. El mejor estudio de este calendario es el de Salzman, 1990.

Imágenes



Fig. 1. Juan Crisóstomo en el mosaico de Santa Sofía (s. X).



Fig. 2. Foro de Constantino (fotos del autor).



Fig. 3: Mosaicos de temas circenses y mitológicos del palacio imperial (Büyük Saray Mozaikleri Müzesi) (fotos del autor).



Fig. 4. Circo con la columna serpentina en primer plano (fotos del autor).



Fig. 5. Monedas de Roma y Constantinopla de 355 y 415.



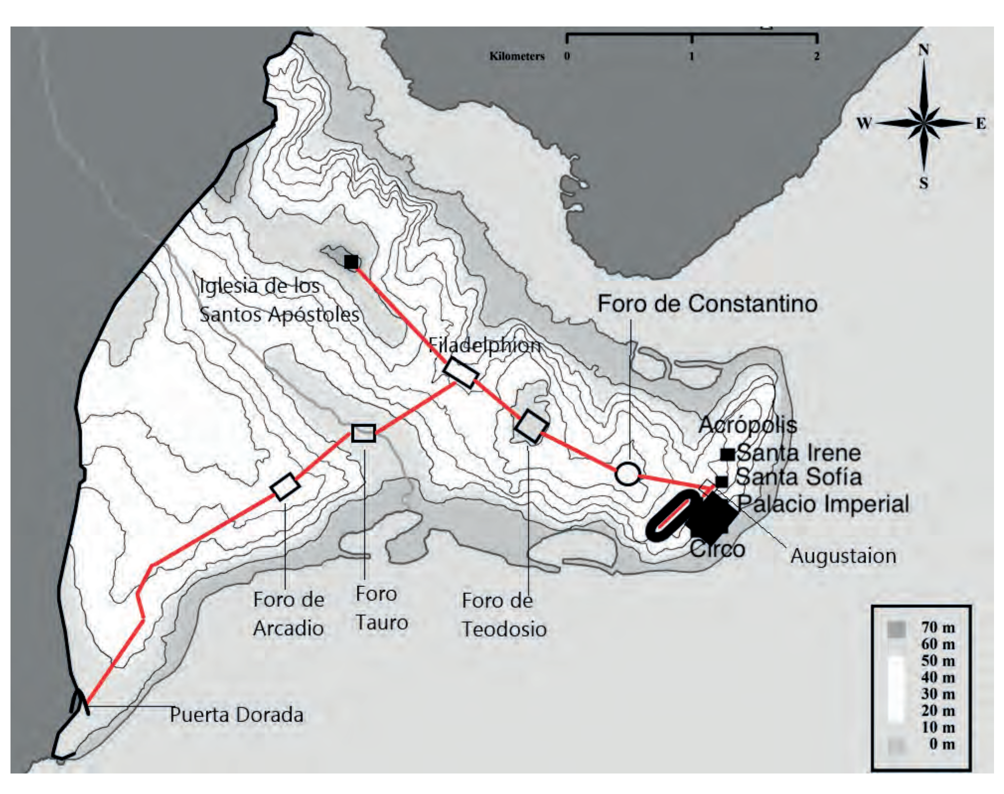


Fig. 6. Mapa de Constantinopla con rutas procesionales.



Fig. 7. Obelisco de Teodosio (fotos del autor).

Bibliografía

Andrade, Nathanael (2010). The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople. *Journal of Early Christian Studies*, 18.2, pp. 161-189.

Baldovin, John (1987). *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.

Bassett, Sarah (2004). *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauer, Franz Alto (2001). Urban Space and Ritual. Constantinople in Late Antiquity. *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, 15, pp. 27-59.

Boismard, Marie Emile (1956). Je renonce à Satan, à ses pompes et à ses oeuvres. *Lumière et Vie*, 26, pp. 105-110.

Bravo, Gonzalo (2010). *Teodosio. Último emperador de Roma, primer emperador cristiano*. Madrid: La esfera de los libros.

Brown, Peter (1995). *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, Leslie (2001). Topography and the Creation of Public Space in Early Medieval Constantinople. En de Jong, Theuws & van Rhijn, 2001, pp. 31-44.

Brubaker, Leslie & Wickham, Cris (2021). Processions, Power and Community Identity. East and West. En Pohl & Kramer, 2021, pp. 121-187.

Cain, Andrew & Lenski, Noel (2009). *The Power of Religion in Late Antiquity*. Burlington, VT: Ashgate.

Cameron, Averil & Herrin, Judith (1984). *Constantinople in the Eight Century. The Pareasteseis Syntomoi Chronikai*. Leiden: Brill.

Croke, Brian (1981). Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration. *Byzantion*, 51.1, pp. 122-147.

Croke, Brian (1995). *The Chronicle of Marcellinus. A Translation and Commentary*. Sydney: Byzantina Australiensia.

Cunningham, Mary y Brubaker, Leslie (eds.) (2011). *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.

Curty, Olivier (ed.) (2013). *Epigraphie romaine et historiographie antique et modern. Actes de la journeé d'ètudes en mémoire du Prof.* ém. *T. Zawadzki (28 octobre 2011)*. Fribourg: Bibliothèque Cantonale and Universitaire de Fribourg.

De Jong, Mayke, Theuws, Frans y van Rhijn, Carine (eds.) (2001). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.

De Wet, Cris & Meyer, Wendy (eds.) (2019). *Revisioning John Chrysostom*. Leiden: Brill.

Doroszewska, Julia (2017). The Liminal Space. Suburbs as a Demonic Domain in Classical Literature. *Preternature*, 6.1, pp. 1-30.

Downey, Glanville (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Elsner, Jas (1996). Image and Ritual. Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art. *Classical Quarterly*, 46.2, pp. 515-531;

Elsner, Jas (2007). *Roman Eyes. Visuality and Subjective in Art and Text*. Princeton: Princeton University Press.

Frankfurter, David (ed.) (1998). *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden, Boston y Köln: Brill.

Giménez de Aragón, Pedro (2023). The First Christian Processions in Milan. En Muñiz & del Campo, 2023, pp. 191-204.

Grig, Lucy & Kelly, Gavin (2012). *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Grossmann, Peter (1998). The Pilgrimage Center of Abû Mînâ. En Frankfurter, 1998, p. 282.

Haarer, Fiona (2006). *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*. Cambridge: Francis Cairns.

Hartney, Aideen (2004). *John Chrysostom and the Transformation of the City*. Londres: Duckworth.

Heucke, Clemens (1994). *Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum grossen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken Kaiserresidenzen*. Altertums wissenschaftliche Texte und Studien, 28. Hildesheim, Zurich, New York: Olms-Weidmann.

Holumn, Kenneth (1982). *Theodosian Empresses. Woman and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.

Janin, Raymond (1953). *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine*. París: Institut français d'Études byzantines.

Kannesgiesser, Charles (ed.) (1975). *Jean Chrysostome et Augustine. Actes du colloque de Chantilly*. París: Beauchesne.

Kiilerich, Bente (1998). The Obelisk Base in Constantinople. Court Art and Imperial Ideology. *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, 10, pp. 33-92.

Krausmüller, Dirk (2011). Making the Most of Mary. The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century. En Cunningham & Brubaker, 2011, pp. 219-246.

Krautheimer, Richard (1987). *Three Christian Capitals. Topography and Politics*. Berkeley: University of California Press.

Latham, Jacob (2009). The Making of a Papal Rome: Gregory I and the Letania Septiformis. En Cain & Lenski, pp. 293-304.

Latham, Jacob (2012). Form Literal to Spiritual Soldiers of Christ. Disputed Episcopal Elections and the Advent of Christian Processions in Late Antique Rome. *Church History*, 81, pp. 298-327.

Latham, Jacob (2016). *Performance, Memory and Processions in Ancient Rome. The* Pompa Circensis *from the Late Republic to Late Antiquity*. New York: Cambridge University Press.

Lathoud, David (1924). Le sanctuaire de la Vierge aux Chalkopratia. *Revue des Études Byzantines*, 133, pp. 33-62.
Liebeschuetz, John (1972*). Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
Lugaresi, Leonardo (1998). Spettacoli e vita cristiana nelle orazioni di Gregorio Nazianzeno. *Annali di Storia dell'Esegesi*, 15, pp. 441-466.
Manolopoulou, Vicky (2011). Processing Emotion. Litanies in Byzantine Constantinople. En Nesbitt & Jackson, 2011, pp. 153-171.
Manolopoulou, Vicky (2016). *Processing Constantinople. Understanding the Role of Lite in Shaping the Sacred Character of the Landscape*. PhD. Dissertation, Newcastle University.
Manolopoulou, Vicky (2019). Processing Time and Space in Byzantine Constantinople. En Morris & Papantoniou, 2019, pp. 155-167.
Manolopoulou, Vicky (2022). Processions in Byzantine Constantinople. The Evidence from the Dresden A104. *Culture & History Digital Journal*, 11.2, pp. 1-12.
Marcos, Mar (2004). Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V). *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 51-68.
Matthews, John (2012). *The Notitia Urbis Constantinopolitanae*. En Grig y Kelly, 2012, pp. 81-114.
Meslin, Michel (1970). *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain*. Bruselas: Latomus.
McCormack, Michael (1993). *Vittoria eterna. Sovranità trionfale nella tarda Antichità, a Bisanzio en nell'Occidente altomedievale*. Milán: Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.
McLynn, Neil (1994). *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press.
McLynn, Neil (2012). Two Romes, Beacons of the Whole World. Canonazing Constantinople. En Grig & Kelly, 2012, pp. 345-363.
Molè Ventura, Concetta (1992). *Principi fanciulli. Lettimismo costituzionale e storiografia cristiana nella Tarda Antichità*. Catania: Ed. del Prisma.
Morris, Christine & Papantoniou, Giorgos (eds.) (2019). *Unlocking Sacred Landscapes. Studies in Mediterranean Archaeology Series*. Nicosia: Astrom Editions.
Muñiz, Elena & del Campo, Alberto (eds.) (2023). *Processions and the Construction of Communities in Antiquity*. Londres: Routledge Monographs in Classical Studies.
Natali, Alain (1975). Christianime et cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome. En Kannesgiesser, 1975, pp. 41-60.
Nelis-Clement, Jocelyne (2013). Pompes et circonstances. Cérémonies et rituels, de Fribourg à Rome. En Curty, 2013, pp. 53-72.
Nesbitt, Claire & Jackson, Mark (eds.) (2011). *Experiencing Byzantium*. Londres: Routledge.
Pohl, Walter y Kramer, Rutger (eds.) (2021). *Empires and Communities in the Post-Roman and Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
Salway, Benet (2012). There but Not There. Constantinople in the *Itinerarium Burdigalense*. En Grig & Kelly, pp. 293-324.

Salzman, Michele René (1990). *On Roman Times. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
Sandwell, Isabella (2004). Christian Self-Definition in the Fourth Century AD. John Chrisostom on Christianity, Imperial Rule and the City. En Sandwell & Huskinson, 2004, pp. 35-58.
Sandwell, Isabella & Huskinson, Janet (eds.) (2004). *Culture and Society in Later Roman Antioch*. Oxford: Oxbow Books.
Schreiner, Peter (2009). *Constantinopoli. Metropoli dai mille volti*. Roma: Salerno.
Shoemaker, Stephen (2008). The Cult of Fashion. The Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics. *Dumbarton Oaks Papers*, 71, pp. 53-74.
Stanfill, Jonathan (2019). The body of Christ's Barbarian Limb. John Chrysostom's Processions and the Embodied Performance of Nicene Christianity. En De Wet & Meyer, 2019, pp. 670-697.
Stephens Falcasantos, Rebecca (2020). *Constantinople. Ritual, Violence, and Memory in the Making of a Christian Imperial Capital*. Oakland: University of California Press.
Strootman, Rolf (2007). *The Hellenistic Royal Courts*. Utrecht: Tesis doctoral inédita.
Strootman, Rolf (2014). The Serpent Column. The Persistent Meanings of a Pagan Relic in Christian and Islamic Constantinople. *Material Religion*, 10.4, pp. 434-451.
Szonntagh, Eugene (1996). Organ Tone-Color and Pipe Dimensions. Aquincum Hydraulus Scale Studies. *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 37.2-4, pp. 191-216.
Torres, Juana (2020). El apoyo occidental a Juan Crisóstomo. Aportaciones de CA 381. *Collectanea Christiana Orientalia*, 17, pp. 247-271.
Van Nuffelen, Peter (2012). Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457). En Grig & Kelly, 2012, pp.183-201.
Van Slyke, Daniel (2005). The Devil and His Pomps in Fifth Century Carthage. Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery. *Dumbarton Oaks Papers*, 59, pp. 53-72.
Vespignani, Giorgio (2001). *Il circo di Costantinopli Nuova Roma*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
Veyne, Paul (2008). *El sueño de Constantino. El fin del Imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*. Barcelona: Paidós.
Ward-Perkins, Bryan (2012). Old and New Rome Compared. The Rise of Constantinople. En Grig & Kelly, pp. 53-80.
Waszink, Jan Hendrik (1947). Pompa Diaboli. *Vigiliae Christianae*, 1, pp. 13-41.
Woods, David (2001). The Church of "St." Acacius at Constantinople. *Vigiliae Christianae*, 55.2, pp. 201-207.
Zanini, Enrico (2007). *Introduzione all'archeologia bizantina*. Roma: Carocci.

VARIA

Mito, iconografía, culto y utilidad de un malhechor. El gigante Ticio entre Eubea y Grecia Continental*

Myth, Iconography, Cult and Utility of a Malefactor. The Giant Tityos between Euboea and Central Greece

Manuel Arjona Pérez
manueldecubito@gmail.com

Resumen

En este artículo planteamos una serie de consideraciones sobre el mito, la iconografía y, sorprendentemente, el culto de Ticio, una figura marginal, transgresora y sumamente compleja de la tradición mitológica helena. Un análisis de las fuentes literarias griegas (fechables entre la *Odisea* homérica y las

Resumen

In this paper we are presenting a series of considerations on the myth, the iconography and, surprisingly, the cult of Tityos – a marginal, transgressive and rather complex figure of the Greek mythological tradition. A close analysis of ancient Greek literary sources (covering a time

* Agradezco a los evaluadores externos de la revista *ARYS* sus valiosísimas observaciones y sugerencias.

Dionisíacas de Nono de Panópolis) evidencia que Ticio reúne varios atributos y características que lo asemejan, en mayor o menor medida, a un amplio abanico de personajes mitológicos, tales como Erictonio, Dioniso, Orión, Acteón, los Alóadas o Prometeo. Por otro lado, al encarnar a la perfección el papel de un antimodelo conductual que no debía ser imitado, Ticio constituyó una figura especialmente útil para la iconografía aleccionadora que era propia de los santuarios helenos, al menos desde el s. VI a.C. en adelante. Igualmente constatamos que tanto la *polis* de Panopeo en la Grecia Continental como una comunidad de la isla de Eubea reservaron sendos espacios públicos en honor a Ticio, en el primer caso como una medida profiláctica a la vez que propagandística (por tratarse de la supuesta tumba de este ser), y en el segundo caso con vistas a la celebración de rituales cultuales (por tratarse de su *heroon*). En las páginas que siguen exploraremos ambos mecanismos y propondremos una justificación para ellos.

span ranging from Homer's *Odyssey* to Nonnus'*Dionysiaca*) shows that Tityos possesses several attributes and characteristics that resemble him (to some extend) to a wide range of mythological characters such as Erichthonios, Dionysos, Orion, Aktaeon, the Aloads or Prometheus. Perfectly illustrating the role of a behavioural antimodel that should not be imitated, Tityos constituted a specially useful character for the instructive iconography that was typical of the Greek sanctuaries, from at least the 6th cent. BCE. It is also worth noting that both the *polis* of Panopeus in Central Greece and a community in Euboea devoted public spaces in honour of Tityos, the former as a prophylactic and propagandistic measure (we deal with the supposed tomb of this Giant) and the latter to perform cult rituals (we deal with his *heroon*). In this study, we intend to explore both mechanisms. We also provide an explanation for the construction of both the tomb and the *heroon*.

Palabras clave

Cultos heroicos; Elara; Eubea; Gea; Hybris; Iconografía; Leto; Mitología; Panopeo; Santuarios liminales; Ritos de transición; Ticio.

Keywords

Elara; Euboea; Gaia; Hero cults; Hybris; Iconography; Leto; Liminal sanctuaries; Mythology; Panopeus; Rites of passage; Tityos.

Fecha de recepción: 20/11/2022

Fecha de aceptación: 20/05/2023

El Gigante Ticio[1] constituye una figura marginal, transgresora y sumamente compleja de la tradición mitológica helena. Desde el periodo geométrico en adelante un buen número de escritores griegos se hizo eco de las vicisitudes de este ser: sabemos, por ejemplo, que Homero, Simónides, Píndaro, Ferecides, Éforo, Apolonio, Pseudo-Apolodoro, Estrabón, Elio Teón, Pausanias y Nono de Panópolis se refirieron a él en sus respectivas composiciones literarias. Asimismo, hay indicios para pensar que se le nombraba en otras obras antiguas que hoy en día se conservan parcialmente o que, por desgracia, se han perdido en su totalidad. De los relatos de todos estos autores se desprende que Ticio aglutinaba una serie de atributos y características que lo asemejaban a un amplio abanico de personajes mitológicos: Ticio, como Erictonio, nació de las entrañas de la tierra; como Dioniso, tuvo dos madres; como Oto y Efialtes, alcanzó un tamaño desmesurado; como Orión, Acteón y Búfago, fue ajusticiado por su intento de atacar a una (semi)diosa; y como Prometeo, se vio abocado a una tortura continua en la cual unas aves rapaces devoraban sus entrañas. La actitud infractora de Ticio sirvió de inspiración a escultores, orfebres y pintores de vasos, en especial durante los s. VI y V a.C. En las páginas siguientes también veremos que varias de las representaciones del Gigante se expusieron con una clara intención adoctrinadora en santuarios tan relevantes como el *Artemision* de Tasos, el *Amicleion* de Laconia, Delfos, Olimpia o el *Heraion* de la Foce del Sele de Posidonia. Por otra

1. Para este artículo se ha cavilado repetidamente en torno a la transcripción al castellano del nombre griego del personaje, Τιτυός. El vocablo "Titio" parece el más correcto y de hecho se opta por su uso en la traducción de J.J. Torres Esbarranch (Biblioteca Clásica Gredos, 2001) de la *Geografía* de Estrabón, concretamente en el pasaje IX 3, 14. Sin embargo, "Ticio" es la forma más generalizada en la bibliografía en lengua española y es la que propone Fernández Galiano, 1969, §98. Aparece, entre otras, en la traducción de J.M. Pabón (Biblioteca Clásica Gredos, 2000) de la *Odisea* homérica, en concreto en el pasaje VII 318-324.

parte, resulta interesante constatar que la *polis* de Panopeo en la Grecia Continental y una comunidad de la isla de Eubea llegaron a reservar sendos espacios públicos en su honor, en el primer caso como una medida profiláctica y propagandística, y en el segundo caso con vistas a la celebración de rituales cultuales. Cabe anunciar que en este artículo no ahondaremos en la etimología del nombre de Ticio, habida cuenta la incertidumbre que rodea dicha cuestión.[2] Nos limitaremos a indicar que algunos investigadores opinan que la palabra Τιτυός podría haberse formado a partir de la reduplicación de la raíz τυ-, la cual, a su vez, provendría de la raíz indoeuropea *tū-/ *tēu̯-, alusiva a la acción de dilatar(se), hinchar(se), inflar(se).[3] Por el contrario, otros expertos, como Georges Dumézil, consideran errónea la búsqueda de "*explications 'indo-européennes*'" para el vocablo.[4]

1. El mito de Ticio en las fuentes literarias griegas

Las alusiones más antiguas relativas a Ticio que han llegado hasta nosotros aparecen en la *Odisea*. En la narración del encuentro de Odiseo con Alcínoo que se desarrolla en el palacio de este último (canto VII del poema homérico) se describe cómo el rey de los feacios en Esqueria cumple debidamente con los preceptos de la hospitalidad aristocrática ofreciendo protección, comida y lecho al héroe errante. Alcínoo también brinda a Odiseo la posibilidad de que navegantes feacios lo transporten en una nave, de tal manera que

> "Ellos han de llevarte en bonanza a tu patria, a tu hogar o a cualquier otro sitio que quieras, aunque sea más allá y a distancia de Eubea, que se halla tan lejana de aquí, según suelen decirnos aquellos de mis hombres que han visto esa tierra al llevar a aquel blondo Radamantis en busca de Ticio, el nacido de Gea. Arribaron allá sin cansancio, cumplieron su ruta y en aquel mismo día estuvieron de vuelta en la patria".[5]

---

2. Agradezco a la Dra. Elena Martín González las interesantísimas conversaciones que mantuvimos sobre este tema.

3. Waser, 1916-1924, pp. 1033-1034; Scherling, 1937, pp. 1593-1594; Pokorny, 1959, pp. 1079-1080. La raíz indoeuropea *tū-/ *teu- habría dado lugar en griego antiguo a diversas formas, siendo quizás una de ellas ταῦ- en los términos ταῦς (sinónimo de μέγας, πολύς) y ταῦνας (μεγαλύνας), tal y como registra Hesiquio en sus lemas correspondientes, amén de en otros vocablos como el orónimo Ταΰγετος.

4. Dumézil, 1935, pp. 85 y 88 sostiene que el personaje fue venerado ya desde una época prehelénica como un "*héros-lune égéen dont le nom coïncide, pour le sens comme pour les sons, avec le caucas du Sud* *tˁətˁwe".

5. Hom., *Od.* VII 319-326, trad. J.M. Pabón, Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

En este pasaje se indica que Ticio fue un hijo de Gea (es decir, de la Tierra) que vivió en Eubea, si bien no se precisa el lugar concreto de su morada. También se nos dice que Radamantis acudió a dicha isla para dar con Ticio. Por desgracia, en el poema no se explicita si Radamantis fue hasta Ticio en calidad de familiar suyo (pues era su hermanastro),[6] en calidad de legislador de los isleños,[7] o en calidad de justo punidor de ladrones, impíos y malhechores.[8] La omisión de una explicación semejante nos lleva a pensar que el auditorio de los poemas homéricos ya conocía de sobra los motivos que suscitaron la reunión de Radamantis y Ticio, probablemente porque otras composiciones antiguas, hoy (parcialmente) perdidas, trataban con detalle el tema. Esto haría innecesario la inclusión de una digresión más extensa en la narración de las aventuras de Odiseo.

Como se apunta igualmente en la *Odisea* (aunque en este caso en el canto XI), el propio Odiseo, con anterioridad a su llegada a Esqueria, también había visto a Ticio, pero no en Eubea, sino entre los residentes del Hades. En efecto, Ticio sufría tortura en el mundo de los muertos por haber cometido en vida, y en edad adulta, una grave falta de *hybris*[9] al intentar forzar a Leto, la madre de Ártemis y Apolo:

> "Y vi a Ticio después, el nacido de Gea, la gloriosa; nueve pletros su cuerpo ocupaba, tendido en un llano, sin poder defenderse; dos buitres de un lado y de otro le roían el hígado allí penetrando en sus carnes por su ultraje a Latona, la augusta consorte de Zeus, cuando el valle cruzaba de Pánopes yendo hacia Pito".[10]

En este segundo pasaje de la *Odisea* se identifica otra vez a Ticio como uno de los vástagos de Gea. También se hace alusión a la estancia del Gigante en la Grecia Central (concretamente en el territorio de Panopeo/Pánopes, un asentamiento del que hablaremos más adelante), a su crimen (el ataque a Leto), a su posterior castigo

6. Tanto Ticio como Radamantis fueron hijos de Zeus. Sobre la genealogía de Ticio véase *infra*; sobre la de Radamantis, Hom., *Il.* XIV 321-322; Hes., fr. 140 M-W; Pl., *Grg.* 523c-524a; D.S., IV 60; Apollod., III 1, 1.

7. D.S., IV 60 y Apollod., III 1, 2.

8. Hes., fr. 90.13 M-W; D.S., V 79, 1. Bernabé, 2017, p. 66 puntualiza que la *Odisea* sitúa a Radamantis en el Elisio pero no le atribuye el papel de juez de los muertos en el Hades. Ésta es una competencia que se le atribuye con posterioridad y que aparece en Pl., *Ap.* 41a; Pl., *Grg.* 523e-524a y 526b; y Apollod., III 1, 2

9. Sobre la transgresión de los límites en el mito de Ticio véase Sourvinou-Inwood, 1986.

10. Hom., *Od.* XI 576-581, trad. J.M. Pabón *BCG* 2000.

(una tortura inferida por dos buitres), así como al enorme tamaño de su cuerpo (el cual, en el Hades, se extendía sobre nueve pletros).[11]

La línea genealógica de Ticio que consta en la *Odisea* y que le presentaba como un hijo de Gea (la Tierra) no fue la única que se postuló durante la Antigüedad. De hecho, en el *Catálogo de las Mujeres* o *Eeas*[12] se afirma que la madre de Ticio fue una tal E(i)lara/Alera, una versión que probablemente también conoció Simónides.[13] Ferecides añade que Elara/Elare fue una hija de Orcómeno a la que Zeus sedujo y a la que el dios escondió bajo la superficie de la tierra dado que temía las represalias de su esposa, la celosa Hera. Por dicha razón Ticio, el fruto de esta unión, nació saliendo de debajo de la tierra.[14] Pseudo-Apolodoro transmite una historia similar.[15] Por último, Nono de Panópolis dice que Ticio fue un hijo de Arura,[16] un término que en las fuentes escritas se usa para designar la tierra, especialmente la tierra arable, receptora de semillas y capaz de generar frutos y, de nuevo, semillas.[17] Al hilo de la cuestión es notable el parecido fonético de las palabras Arura y Alera/Elara.

No sabemos quién se encargó de la crianza de Ticio durante su infancia. Lo que sí está claro es que las fuentes escritas ofrecen, por lo general, una imagen poco halagadora del personaje. Si nos remitimos a los escoliastas de Píndaro, el poeta beocio podría haberlo descrito como κραιπνός, esto es, como rápido y ágil, pero también como impetuoso.[18] Éforo sostenía que Ticio fue un hombre (es decir, un mortal) violento y un delincuente (βίαιος, παράνομος),[19] mientras que Apolonio de Rodas lo retrataba como un personaje audaz, de gran tamaño y fuerza descomunal (θαρσαλέος, μέγας, μεγασθενής).[20] Pseudo-Apolodoro también afirma que Ticio era de gran tamaño (ὑπερμεγέθης).[21] Elio Teón lo describe como un delincuente violento

11. Como unidad de longitud, un pletro equivalía a 100 pies. Si la medida de nueve pletros corresponde a la altura que se creía en la Antigüedad que tenía Ticio entonces el personaje vendría a alcanzar los 26-30 m. (dado que el pie ático medía unos 0,29 m., el pie olímpico correspondía a 0,32 m. y el pie eginético medía unos 0,33 m.). Como unidad de superficie el pletro equivalía a una extensión de unos 100 pies de lado, esto es, unos 10.000 pies cuadrados.

12. Hes., fr. 78 M-W.

13. Simon., fr. 560 *PMG*.

14. Pherecyd., *FGrHist* 3, F 55. Eustacio (*Ad Od.* I 278) transmite otra versión que identificaba a Elara como hija de Minias. Véase también en Schol. Hom., *Od.* VII 324.

15. Apollod., I 4, 1.

16. Nonn., *D.* IV 331, XLVIII 393.

17. Hom., *Il.* VI 195, IX 141, XI 68, XXIII 599; Pl., *Ti.* 22e.

18. Schol. Pi., *P.* IV 160-163.

19. Ephor., *FGrHist* 70, F 31b (= Str., IX 3.12).

20. A.R., I 181 y 759-762.

21. Apollod., I 4, 1.

(παράνομος, βίαιος) y asegura que se hizo señor y gobernador (δυνάστης) de Panopeo.[22] Nono de Panópolis lo califica como un atrevido (θρασύς) y señala que Panopeo era "la ciudad de Ticio".[23] En cuanto a su descendencia, Píndaro y Apolonio puntualizan que Ticio fue el padre de Europa (aunque no especifican quién fue la madre de esta joven) y el abuelo del argonauta Eufemo.[24]

El intento de ultraje de Leto por parte de Ticio que se cita en la *Odisea* acontece cuando Leto se dirigía a Pito,[25] es decir, a Delfos, atravesando las tierras de Panopeo. Píndaro y Calímaco cuentan que Ártemis, la hija de Leto, se vengó de la osadía de Ticio acabando con su vida.[26] Sin embargo, Éforo, Apolonio y (probablemente) Plutarco sostenían que fue Apolo, el hermano de Ártemis, quien mató a Ticio.[27] Por su parte, Ferecides y Pseudo-Apolodoro consideraban a ambos Letoides como los verdugos del oprobioso.[28] Pausanias también estaba al tanto de esta tercera versión, dado que la vio representada en sendas obras escultóricas expuestas en Amiclas y en Delfos.[29] Estrabón y Pausanias ubicaban la muerte de Ticio en Panopeo de la Fócide.[30]

Resulta especialmente interesante una tradición recogida por Apolonio que articulaba las dos genealogías de Ticio (como hijo de Elara y como hijo de Gea) utilizando como nexo el episodio de la muerte del insolente. En efecto, este escritor narra que Ticio, el hijo de Elara, intentó forzar a Leto y que por esa razón murió a manos de Apolo. Sin embargo, Gea acogió a Ticio en su seno (no se explica qué llevó a la diosa a apiadarse de él) y lo resucitó.[31] Estrabón también plasma esta dualidad, ya que considera al mismo tiempo a Ticio como hijo de Elara y como hijo de Gea (la Tierra).[32] Conozco un caso, pero solo parcialmente comparable, concerniente a una doble concepción en la mitología griega: Dioniso recibió el epíteto de *Dimetor*, es decir, "el de las dos madres", bien porque su gestación se desarrolló sucesivamente en el vientre de Sémele y en el muslo de Zeus (tal y como postulaba la tradición más extendida), o bien porque la maternidad del dios fue compartida por Perséfone (una diosa del

22. Theo rhetor, *Prog.* II 95, 25.
23. Nonn., *D.* IV 331.
24. Pi., *P.* IV 45-46; A.R., I 179-181. Sobre Europa, la hija de Ticio, véase *infra*.
25. También Apollod., I 4, 1.
26. Pi., *P.* IV 90-92; Call., *H.* III 110.
27. Ephor., *FGrHist* 70, F 31b (= Str., IX 3, 12); A.R., I 759-762; Plu., *Pel.* 16.
28. Pherecyd., *FGrHist* 3, F 56 (= Sch. Pi., *P.* IV 90); Apollod., I 4, 1.
29. Paus., III 18, 15-16 (decoración del "Trono de Apolo" en el santuario de Apolo *Amicleo*) y X 11, 1 (conjunto escultórico dedicado por los cnidios en el santuario de Delfos).
30. Str., IX 3, 14; Paus., X 4, 1-5.
31. A.R., I 759-762.
32. Str., IX 3, 14.

inframundo) y, tras el posterior descuartizamiento de Dioniso a manos de los Titanes, por la mortal Sémele (según sostenía la tradición órfica).[33] Si nos atenemos a la versión del mito de Ticio que transmite Apolonio, entonces quizás podríamos incluir a Ticio en la categoría de personajes que encarnan la figura del/ de la "*dying-and-rising hero/deity*".[34] Desconocemos si esta variante de la historia contemplaba una segunda muerte de Ticio, de modo que el personaje acabaría en el Hades sufriendo la tortura de los buitres que consta en la *Odisea*.

Sea como fuere, el auditorio de los antiguos aedos podría haber considerado totalmente congruente una presencia de Ticio en Eubea, tal y como se atestigua en el primer pasaje de la *Odisea* arriba reproducido. En efecto, varios mitos sostenían que la isla fue la morada de numerosos hijos de Gea que estaban dotados de una fuerza enorme. Así, por ejemplo, una tradición euboica postulaba que Argos Panoptes, el pastor de múltiples ojos, custodió a Ío, transformada en vaca, en un paraje de Eubea llamado Árgura.[35] Por otro lado, a partir de una cita de Istro cabe deducir que en el periodo helenístico se creía que los Cíclopes, otros personajes de genealogía parecida a la de Ticio, trabajaron en Eubea, concretamente en una gruta (esto es, en el interior de la tierra) llamada Teuquíon.[36] Por último, Cayo Julio Solino afirmaba que en tiempos antiquísimos los Titanes gobernaron casi toda la isla de Eubea.[37]

El público de los poemas homéricos tampoco se habría extrañado al oír que un eubeo (o un residente de Eubea) se había trasladado a la Grecia Continental, tal y como se narra en el segundo pasaje de la *Odisea* arriba plasmado. Varios mitos sostenían que por Beocia y la Fócide deambularon sujetos despreciables, impíos y amigos de lo ajeno, provenientes de Eubea. Por ejemplo, Pausanias se hace eco de una tradición que afirmaba que Pito, un personaje violento de origen euboico (por ser hijo de Crío, gobernante de Eubea), saqueó el santuario de Apolo en Delfos, así

---

33. Sobre Dioniso *Dimetor* (Διμήτωρ/ Δημάτωρ): D.S., III 62, 4-6; Orph., *H.* 29, 30, 52.9; Sud., *s.v.* 'Διμήτωρ' y 'Ζαγρεύς'.

34. También hay varios personajes mitológicos que mueren y resucitan gracias a la intervención de héroes sanadores. Entre ellos cabe mencionar a Capaneo y Licurgo (Stesich., fr. 194 *PMG* = Apollod., III 10, 3), así como a Hipolito (Telest., fr. 807 *PMG*; Cin. Lyr., fr. 774 *PMG*; *Car. Naup.* fr. 10 *PEG* (= Apollod., III 10, 3), que revivieron gracias a las artes curadoras de Asclepio. También Glauco, el hijo de Minos, que volvió a la vida gracias al adivino Poliido (o a Asclepio) y que quizás fue objeto de culto en Cnossos desde el s. V a.C. Véase Beaulieu, 2013 y Callaghan, 1978.

35. St. Byz., s.v. '῎Αργουρα'. Sobre Argos Panoptes y su muerte a manos de Hermes, Hes., fr. 294 M-W; A., *Pr.* 669-670; A. *Supp*., 292-293.

36. Istro, *FGrHist* 334, F 7. Sobre la genealogía de los Cíclopes, Hes., *Th.* 139. Sobre su relación con Eubea, Mele, 1981.

37. Solin., XI 16.

como las casas de los ricos del lugar.[38] Por su parte Eurípides nos habla en su *Heracles furioso* de un tal Lico, un eubeo que se hizo con el poder en Tebas tras asesinar al rey Creonte.[39] En lo que atañe a Ticio, ya hemos visto que Elio Teón sostenía que el oprobioso no solo se había trasladado a Panopeo, sino que además se había hecho con el poder de esta *polis*.[40] Más adelante sugeriremos otra posible razón que justificaría la presencia de Ticio en las cercanías de Panopeo, un lugar de paso ubicado en la fértil llanura del Cefiso.

En la *Odisea* se nos dice que después de su muerte Ticio siguió sufriendo tortura en el Hades, en donde dos buitres insaciables devoraban su hígado.[41] Resulta coherente que las rapaces[42] se ensañasen con este órgano: en la Grecia Antigua se creía que la vida emanaba del hígado[43] y que en él se generaban, asimismo, los sentimientos, las emociones y las pasiones humanas, incluido el deseo sexual.[44] Pseudo-Apolodoro discrepa parcialmente de Homero y asegura que los buitres se alimentaban del corazón de Ticio.[45] En la *Odisea* se hace patente, así pues, el recurso (presente en muchos mitos griegos) del contraste/inversión: a una Leto, que recibe protección de sus hijos ante el ataque de depredadores, se contrapone un Ticio, otrora vigoroso, el cual en el Hades no puede defenderse siquiera a sí mismo de los ataques de unos buitres. El castigo al que se le somete a Ticio se asemeja al que sufre Prometeo, si bien la tortura de este Titán (por un águila) se escenifica en el monte Cáucaso.[46]

Hay que subrayar que no es aleatoria la medida de los nueve pletros sobre la cual se extendía el cuerpo de Ticio, tal y como se apunta en la *Odisea*.[47] En el mismo poema se puntualiza que Oto y Efialtes, otros personajes de los que hablaremos por extenso más adelante, medían nueve brazas de altura y nueve codos de anchura

38. Paus., X 6, 6-7.
39. E., *HF* 26-27.
40. Theo rhetor, *Prog.* II 95, 25.
41. Hom., *Od.* XI 576-581.
42. Scherling, 1937, p. 1597 justifica la aparición de los buitres en el mito de Ticio remitiéndose a la asociación de estas aves con Apolo. Sourvinou-Inwood, 1986, p. 38, n. 9 considera lógica la mención a los buitres dado su tipo de alimentación, principalmente carroñera, sobre cuerpos muertos.
43. Hom., *Il.* XXIV 212-213; Hom., *Od.* IX 301; S., *Ant.* 1315; S., *Tr.* 931; E., *Hel.* 983; E., *HF* 979 y 1149; E., *Or.*1063.
44. A., *A.* 432; A., *Eu.* 135; A., *Ch.* 272; S., *Ai.* 938 y E., *Hipp.* 1070, para los sentimientos en general; A., *A.* 792 y E., *Rh.* 425 para la tristeza; E., *Supp.* 599 para el miedo. También Platón (véase principalmente el *Timeo* y la *República*, *passim*) consideraba el hígado como la sede del alma apetitiva. Sourvinou-Inwood, 1986, p. 38 hacía hincapié en el hígado como "*organ of sexual desire and passion*".
45. Apollod., I 4, 1.
46. Sobre Prometeo, Hes., *Th.* 507-508; A., *Pr. passim*; Apollod., I 7, 1; Paus., V 11, 6.
47. Hom., *Od.* XI 576-581.

cuando tenían solamente nueve años. A esta edad los dos hermanos osaron atacar la mansión de los dioses en el cielo, por lo que murieron a manos de Apolo (según una versión de su mito) y pasaron a deambular por el Hades.[48]

También es sumamente interesante el testimonio de Pausanias sobre la inclusión de la figura de Ticio en la representación del Hades que decoraba las paredes interiores de la *lesque* de los cnidios en Delfos.[49] Dicha composición pictórica podría remontarse al s. V a.C., en caso de que resulte correcta la atribución de su autoría a Polignoto que aduce el propio periegeta.[50] En su descripción de la obra, Pausanias afirma que Ticio ya no aparecía mientras era devorado por los buitres, sino como un εἴδωλον (un fantasma, una imagen), tenue y no completo, que agonizaba totalmente agotado por la tortura continua.

Desconocemos si este trance postrero de Ticio fue una invención de Polignoto o si, por el contrario, el artista plasmó sobre las paredes de la *lesque* una tradición oral o un pasaje literario que le era conocido a él y que, por desgracia, no se ha transmitido (en su totalidad) hasta nosotros. De hecho, el propio Pausanias considera que Polignoto, a la hora de retratar algunas de las figuras de su composición, pudo haberse inspirado en el episodio de la *katabasis* al Hades de Teseo y Pirítoo que formaba parte de la *Miníada*.[51] De dicha composición épica (quizás un poema "nacional" de los habitantes de Orcómeno, a tenor de su título)[52] se conservan solamente unos pocos pasajes y por desgracia en ellos no encontramos una mención expresa a Ticio, el que posiblemente fuera nieto del héroe (¿epónimo?) Orcómeno. Por otro lado, Pausanias afirma que en los *Nostoi* también se describían los horrores del Hades[53] y tenemos indicios de varias narraciones catabáticas protagonizadas por personajes excepcionales.[54] Cabe preguntarse si en estos relatos se mentaba y se describía a Ticio, así como las razones de su llegada al Hades. Sea como fuere, el mito de Ticio contemplaba que este ser no sólo nació de las entrañas de la tierra, sino que también acabó en ellas: quedaba así completado el ciclo natural de su vida.

Todas las fuentes literarias antiguas que han llegado hasta nosotros presentan a Ticio como un personaje liminal y extremo, tanto por su aspecto (un ser de enorme

---

48. Hom., *Od.* XI 305-320.
49. Paus., X 29, 3.
50. Paus., X 25, 1. Sobre el edificio y su decoración, Manoledakis, 2003 y Walter-Karydi, 2010b, con bibliografía previa.
51. Paus., X 28, 2 y 7.
52. Díez de Velasco Abellán, 1990 con bibliografía relativa.
53. Paus., X 28, 7.
54. Calvo Martínez, 2000 y las diferentes contribuciones incluidas en Bonnechere & Cursaru, 2015.

tamaño), como por su actitud transgresora (al intentar forzar a la madre de dos dioses) y su destino final (una tortura atroz y continua). La imagen negativa de Ticio se manifiesta con nitidez en la *Odisea*, ya que en dicha obra se pone en contacto (y de nuevo en comparación y contraste) a este individuo, osado, impío y depravado, que era incapaz de controlar sus deseos, con una figura diametralmente opuesta, el intachable Radamantis, el cual (pese a ser el hermanastro de Ticio) reunía todas las virtudes que un hombre de provecho podía tener.[55] Precisamente por el hecho de ilustrar a la perfección el papel de un antimodelo conductual que no debía ser imitado es por lo que Ticio habría resultado un personaje harto útil para la iconografía aleccionadora que era propia de los santuarios helenos. En efecto, a continuación veremos que en varios espacios cultuales del mundo griego emplazados en el Peloponeso, en la Grecia Continental, en el Egeo Septentrional e incluso en ámbitos coloniales del Mediterráneo Central, se optó por exhibir representaciones de su mito. Parece que los vasos cerámicos (en especial las formas relacionadas con el contexto simposiástico) también constituyeron un soporte óptimo para mostrar los anhelos desmedidos e incontrolados de este personaje.

2. La iconografía de Ticio[56]

Varios expertos en iconografía religiosa del mundo antiguo han estudiado las representaciones artísticas griegas del mito de Ticio.[57] Por razones de espacio aquí acometeremos una descripción sinóptica de las mismas, haciendo especial hincapié en determinados aspectos que consideramos más interesantes o que no se han significado suficientemente hasta ahora. También incidiremos en los contextos en los cuales se exhibió la imagen del personaje.

Cabe apuntar que en la bibliografía disponible no hemos encontrado ninguna identificación de una posible representación (ya sea sobre cerámica o sobre otro

55. En efecto, las fuentes antiguas retratan a Radamantis como un héroe correcto, cabal, modesto, inteligente, pío, justo y afortunado: Pi., *O.* II 75-77; Pi., *P.* II 73-75; Pl., *Min.* 318.

56. Para visionar, telemáticamente y con detalle, varias fotografías de las obras plásticas y de los vasos en los cuales se ha reproducido la imagen de Ticio remitimos a https://weblimc.org/page/home/Tityos así como a https://www.iconiclimc.ch/limc/treesearch.php?term=Tityos. Para los vasos áticos también remitimos al *Beazley Archive Pottery Database* (al que nos referimos con el acrónimo BAPD). Los números de referencia que anotamos después de este acrónimo corresponden al "Vase Number" que se puede introducir en la *Advance Search Form*: https://www.beazley.ox.ac.uk/XDB/ASP/searchOpen.asp.

57. Véase por ejemplo Greifenhagen, 1959 y Vollkommer, 1997, con bibliografía relativa.

soporte) del episodio de la ocultación de Elara bajo tierra por parte de Zeus.[58] En los estudios publicados tampoco se ha contemplado la posibilidad de que la historia del nacimiento de Ticio de las entrañas de la tierra hubiese inspirado a los pintores vasculares.[59] En opinión de los expertos, Ticio no protagoniza ninguna de las escenas de *anodoi*, ni siquiera en los casos en los cuales se distingue la cabeza de un personaje masculino surgiendo supuestamente del suelo.[60] Tampoco se ha identificado ninguna representación del encuentro de Ticio y Radamantis que se menciona en la *Odisea*.[61]

Por el contrario, es indudable que la escena de la persecución de Ticio por parte de los Letoides tuvo una notoriedad considerable. Como apuntamos en el apartado anterior, Pausanias afirma que dicho episodio se plasmó en dos ofrendas que podían verse en sendos santuarios liminales de Apolo: el emplazado en Amiclas y el de Delfos. En concreto, el periegeta distingue, sobre el "Trono de Apolo" que se alzaba en el santuario fronterizo y rural del dios en Amiclas, una representación de Apolo, acompañado de Ártemis, en el momento en que disparaba con su arco a Ticio. Pausanias no da más detalles sobre las figuras del sacrílego ni de los Letoides y tampoco menciona la aparición de Leto junto a ellos. Se suele considerar que el "Trono de Apolo" fue una obra que Baticles de Magnesia realizó en el s. VI a.C.[62]

Pausanias también se refiere de manera muy sucinta a un conjunto escultórico que los cnidios habían consagrado en Delfos y que estaba formado por las estatuas de Leto, Apolo, Ártemis y Ticio. El periegeta no puntualiza si las esculturas eran de piedra o de bronce. Tampoco anota el nombre del autor de la composición. Sabemos, sin embargo, que los hermanos divinos aparecían disparando sus flechas a Ticio y que la obra se encontraba al lado del tesoro de los sifnios.[63] Evidentemente,

58. En varios vasos áticos de figuras negras, fechados entre el 550 y el 475 a.C., se han pintado jóvenes féminas recostadas en (lo que se ha interpretado como) el interior de cuevas. A falta de inscripciones aclaratorias se suele identificar a las jóvenes como Ariadna (BAPD 303619, BAPD 360968) o como Ménades o Ninfas (BAPD 351392, BAPD 352225, BAPD 9018050).

59. En algunos vasos, como por ejemplo en la enocoe BAPD 9046028, aparece un niño sentado en una cueva. Ciertamente, la identificación de estos niños con Ticio es cuanto menos arriesgada. Por otro lado, Moore, 1988 considera que Gea aparece en las representaciones del nacimiento de Erictonio, de Plutón y quizás de Dioniso, pero en ningún momento se refiere a Ticio.

60. Bérard, 1974. En lo concerniente a algunas representaciones de *anodoi*, en las que se distingue una efigie masculina que porta una antorcha, se ha postulado que podría tratarse de Prometeo (véase BAPD 214132).

61. Xagorari, 1994.

62. Paus., III 18, 15-16. Sobre la representación de Ticio, véase Faustoferri, 1996, pp. 162-163 y Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 11.

63. Paus., X 11, 1; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 12 (donde se sostiene que se trataba de una estatua broncínea realizada en el s. V a.C.); Jacquemin, 1999, p. 319, núm. 117.

las dos ofrendas citadas por Pausanias (la de Amiclas y la de Delfos) tenían como objetivo principal el elogio de las cualidades y méritos de Apolo, la principal divinidad propietaria de ambos santuarios.

En otro de los espacios cultuales y liminales más importantes de la Hélade, aquél que estaba situado en Olimpia, se hallaron dos fragmentos de láminas de bronce que posiblemente formaron parte de sendas abrazaderas o *porpakes* de escudos de tipo argivo-corintio.[64] En una de las piezas se distingue en relieve a Apolo en el momento en que, con su mano derecha, hunde una espada en el pecho de Ticio. El hijo de Gea aparece desnudo y tiene el pelo largo, que cae por su nuca. El transgresor alza su mano izquierda y lleva su mano derecha al abdomen. A la espalda de Apolo hay una figura femenina que quizás sostiene un arco, razón por la cual se la ha identificado como Ártemis.[65] La segunda pieza se conserva en peor estado, pero en ella se reconoce a Ticio y a Apolo, este último provisto de una espada. La escena se completa con una figura femenina sin armas que probablemente sea Leto.[66] Ambas piezas se fechan en la segunda mitad del s. VI a.C. en base a criterios estilísticos. Parece congruente que unas ofrendas decoradas de tal manera se hubiesen consagrado en un santuario de Zeus, el dios del que Leto era "*compañera de lecho*", tal y como se explica en el segundo de los pasajes de la *Odisea* arriba reproducido.

Entre los fondos de la Colección Ludwig de Basilea se halla otra lámina de bronce que posiblemente también formó parte de la abrazadera o *porpax* de un escudo de tipo argivo-corintio.[67] En ella se reconoce en relieve a Apolo, a punto de clavar su espada en el costado de Ticio. Una vez más vemos a un Ticio desnudo, con una barba puntiaguda y con una melena que le llega hasta sus hombros. Sobre el suelo, exactamente entre las piernas de Ticio y casi en contacto con su mano izquierda, se distingue un arco. El arco podría pertenecer a Apolo. Sin embargo, si se considera que esta arma pertenece a Ticio, a tenor de la posición donde se la ha representado, entonces se podría colegir que el autor del *porpax* identificó al hijo de Gea/Elara como un cazador. La escena se completa con una figura femenina, que lleva un vestido largo y

64. Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 23b y 24. Ambas piezas se hallaron durante las excavaciones del estadio.

65. Museo Arqueológico de Olimpia, núm. inv. B 4479. Cf. Bol, 1989, pp. 51 y 160, H84, Taf. 82; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 24.

66. Museo Arqueológico de Olimpia, núm. inv. B 4836. Cf. Bol, 1989, pp. 51 y 142, H14a, Taf. 47; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 23b.

67. Kunze, 1982; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 23a; Palagia, 1984, p. 311, núm. 1076.

que se distingue a la espalda de Apolo. Se ha postulado que se trata de Leto.[68] La obra se remonta a mediados del s. VI a.C.

La *hybris* de Ticio también se escenificó sobre las metopas de mediados del s. VI a.C. que se descubrieron durante las excavaciones del santuario liminal de la Foce del Sele, uno de los principales santuarios extraurbanos de Posidonia.[69] Concretamente en la Metopa 28 se distingue a Ártemis y a Apolo, tensando sus arcos mientras avanzan hacia la derecha. En la Metopa 29 (la cual se cree que estaría ubicada a la derecha de la Metopa 28) aparece un Ticio enorme, de tamaño sensiblemente mayor a los Letoides, que intenta escapar de sus perseguidores. Ticio rodea con su brazo izquierdo la cintura de Leto. El hijo de Gea ha doblado una de sus rodillas, lo que facilita su representación dentro del espacio de la metopa. No es fácil discernir si la postura de Ticio evidencia que el sacrílego está corriendo o se está desplomando tras haber sido alcanzado por las flechas de los Letoides. Es interesante apreciar que Ticio tiene su brazo derecho levantado y agarra con su puño cerrado y a la altura de su cabeza un proyectil en posición horizontal. En opinión de Schefold, Ticio "*is pulling an arrow from his eye, where he has been hit*".[70] Una interpretación alternativa sería considerar que lo que tiene Ticio en la mano es una lanza que intenta arrojar a los Letoides.

En la segunda mitad del s. V a.C. se fecha un relieve, esculpido sobre un bloque de piedra arenisca, que pudo haber decorado el altar de Ártemis en Cirene.[71] En presencia de su hermana, un Apolo armado con arco se acerca a un personaje que se derrumba al suelo y que bien podría ser uno de los Niobidas, Acteón o Ticio. El objetivo de esta representación es, una vez más, el encomio de los gemelos divinos.

La escena del intento de rapto de Leto por parte de Ticio y la consiguiente persecución del hijo de Elara/Gea por parte de los Letoides también se plasmó, desde inicios del s. VI a.C. y hasta finales del s. V a.C., en una amplia gama de vasos griegos, tal y como mostramos en el catálogo que incluimos al final de este artículo.[72] Entre los ejemplares más antiguos se halla un ánfora, fechada hacia el 560 a.C. y decorada con figuras negras, que se depositó en el *Artemision* de Tasos, posiblemente como

---

68. Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 40, pl. 133; Cairns, 1996, p. 152, n. 10.

69. Zancani Montuoro, Zanotti-Bianco & Krauss, 1954, pp. 316-329, tav. 48 y 92-93; Palagia, 1984, p. 311, núm. 1075; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1370; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 39; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 10.

70. Schefold & Giuliani, 1992, p. 68.

71. Museo Arqueológico de Cirene, núm.. inv. 15006. Cf. Paribeni, 1959, pp. 33-34, núm. 48, tav. 48; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 14.

72. Aquí no trataremos las representaciones de Ticio plasmadas en los vasos etruscos.

una ofrenda [V3]. En este vaso se representó a Ártemis, tocada con *polos*, y a Apolo, con una aljaba. Ambos sostienen sus arcos y disparan sus flechas a Ticio. Hemos de lamentar que de la figura de Ticio se conserve solamente parte de su cabeza. La decoración de esta ánfora concuerda con el ámbito donde se halló, un espacio cultual dedicado a Ártemis.

Algo posterior, de la segunda mitad del s. VI a.C., es una hidría ceretana que forma parte de los fondos del Museo del Louvre en París [V8]. En la decoración de esta obra se distingue a Apolo y a Ártemis armados con arcos y flechas. Los gemelos persiguen a un Ticio desnudo que ha sido representado con los rasgos típicos de los sátiros, esto es, con pelo largo, barba poblada y nariz globulosa, aunque desprovisto de cola de equino. Ticio ha recibido ya el impacto de varias flechas en su espalda y en su muslo derecho.

Por lo que atañe a la producción vascular ática, la escena del rapto de Leto por parte de Ticio y la persecución del Ticio por Apolo y/o Ártemis se reprodujo sobre diversas formas cerámicas, entre las que cabe señalar las ánforas [V2, V4, V5, V7, V9, V13], las crateras [V6, V12, V13, V14, V16, V19] y los pélices [V11, V15, V18]. La escena decora igualmente un plato [V1], una cílica [V17] y un lécito [V10]. Para la representación del episodio se utilizó tanto la técnica de figuras negras como la de figuras rojas. Sobre el soporte cerámico, Ticio aparece retratado como un adulto, de tamaño similar o incluso menor al de los dioses y del resto de personajes que lo rodean. El personaje luce siempre una barba más o menos poblada y cuidada. En algunas representaciones, Ticio lleva el pelo corto, liso [V5] o rizado y decorado con una corona de hiedra [V9]; o bien una media melena que ciñe a sus sienes con una cinta [V17]. Sin embargo, son más numerosas las representaciones que lo muestran con cabellos largos: en estos casos, su pelo está recogido con la ayuda de una cinta detrás de la nuca en una coleta [V1, V10] o en un moño [V11, V13, V14]; o cae libre [V6, V7, V16, V18] o en trenzas [V4] sobre sus hombros. Aunque Ticio se manifiesta totalmente desnudo en varios vasos [V1, V2, V4, V5, V6, V9, V18], en otros se le ha retratado parcialmente cubierto con un *himation* o con una *clámide* [V7, V10, V13, V16, V17, V19]. En dos representaciones vasculares, Ticio se cubre con una piel de leopardo, algo que posiblemente debemos interpretar como un indicio más de que al personaje se le identificó en la Antigüedad como un cazador [V11, V14]. Al hilo de la cuestión cabe señalar que en numerosos vasos áticos vemos a los Gigantes vestidos con pieles de leopardo.[73] Otros expertos cazadores, como Ártemis, los Centauros o

73. BAPD 200125, 201707, 203256 y 203003. Orión (¿o se trata de Ticio?) aparece también vestido con una piel de animal en el ánfora BAPD 202979: Kahil & Icard, 1984, p. 733, núm. 1419 y Caruso, 2001.

las Amazonas, también se representaron ocasionalmente con dicha indumentaria.[74] Hemos de reconocer que en casi todas las representaciones Ticio aparece desarmado. Sin embargo, en uno de los vasos que se han conservado hasta nosotros se ha plasmado al personaje sosteniendo una lanza o jabalina [V7], un arma que nos remite igualmente a la práctica de la caza.

Determinados pintores optaron por representar la versión del mito que consideraba que Apolo (armado con un arco y flechas o/y con una espada) fue el perseguidor de Ticio [V6, V7, V11, V13, V14, V15, V17 y V18]. En cambio, otros artistas prefirieron plasmar la variante de la historia en la que Ártemis y Apolo colaboraban para abatir al sacrílego [V1, V2, V4, V5, V9, V10, V16, V19]. Varios vasos recogen la aparición de Leto, vestida con un vestido o *himation* más o menos suntuoso y, en ocasiones, cubriéndose la cabeza con un velo como manifestación de pudor y vergüenza [V1, V2, V4, V9, V10, V13, V14, V16, V17]. Gea, la madre de Ticio, comparece con total seguridad en una de las ánforas [V5] y, probablemente (¿se trata de Gea o de Elara?), en dos recipientes más [V2 y V4]. En las composiciones más complejas se han incluido a otros personajes como Hermes, por ser el dios protector de los viajeros y guía de los muertos en su camino al Hades [V5 y V7]; a Zeus, por ser el amante de Leto y el padre de Ticio y de los Letoides [V6]; o a Niké, que asiste a la victoria de los Letoides sobre Ticio, esto es, del orden sobre la desmedida [V6]. Los elementos paisajísticos se limitan a algún árbol [V10, V14 y V16] o a rocas [V18] para ilustrar un ámbito agrario. En un caso se ha representado a un perro que acompaña a los Letoides y acosa a Ticio [V10]. En los vasos áticos encontramos distintos momentos de la persecución de Ticio (huyendo mientras alza a Leto en sus brazos; antes de ser herido; moribundo sobre el suelo; etc.).

Los investigadores tienden a identificar las imágenes en las cuales se distingue una rapaz alimentándose de las entrañas de un personaje como representaciones de batallas o bien consideran que ilustran el mito de Prometeo y no el de Ticio.[75] Como

---

74. Ártemis: BAPD 200022 y 41877; Centauros: BAPD 204548, 2352, 204361, 204362, 205793, 8451, 201750, 8451, 13026 y 14609. Amazonas: BAPD 201751. También jóvenes guerreros: Hom., *Il.* III 16-17 y X 29; Pi., *P.* IV 78-79; BAPD 10878, 13363, 16755, 22418, 200289, 200502, 203311, 200550, 200600, 201125, 201313. Con frecuencia los Sátiros y las Ménades también aparecen cubiertos con pieles de leopardo: como ejemplos, véase BAPD 406, 3700, 4318, 4985, 5702, 5746, 6087, 7809, 8201, 8517, 11153, 14181 y 14647.

75. Gisler, 1994, p. 536, núm. 25-30. En varios fragmentos de *porpakes* broncíneos pertenecientes a escudos de tipo argivo-corintio hallados en Olimpia se representaron escenas con una figura humana y un ave carroñera: véase por ejemplo la pieza del Museo Arqueológico de Olimpia, núm. inv. B 1881 y B 4992, Bol, 1989, pp. 52-53, 147 (XXX.46a), pp. 149-150 (XLV. H 32b), Taf. 57. Una escena parecida se distingue sobre un fragmento de *porpax* broncíneo que se encontró en el santuario de Apolo *Ptoion*

ya hemos comentado, la permanencia de Ticio en el Hades, tras haber sufrido la tortura de los buitres, constituyó el tema de una de las escenas que decoraban la *lesque* de los cnidios en Delfos, a modo de aleccionamiento sobre las consecuencias nefastas que acarreaba el acto de *hybris*.[76]

Una identificación de Ticio como un cazador (que creemos posible a partir de ciertos elementos iconográficos ya mencionados como la piel de leopardo)[77] permitiría englobarlo en un grupo de personajes mitológicos de características similares cuyo arquetipo es el beocio Orión.[78] En efecto, las semejanzas y afinidades entre Ticio y Orión son numerosas. Orión también fue un ser de tamaño y fuerza enormes,[79] al cual se le consideraba, en algunas versiones de su mito, como un vástago de Gea, mientras que en otras se le presentaba como el hijo de un dios y de una joven mortal (concretamente de Poseidón y Euríale).[80] Orión también fue, como Ticio, un viajero.[81] Estrabón narra que Orión nació en Hiria, muy cerca de Áulide (es decir, en las proximidades del Euripo y de Calcis), pero que se crio en el norte de Eubea, concretamente en Óreo, un asentamiento del que (se postulaba) surgió su propio nombre.[82] Orión se trasladó a otras islas, incluyendo Sicilia, concretamente a la región de Zancle, un ámbito de colonización euboica, donde se hizo con el poder.[83] De Orión también se nos dice que intentó violar a una allegada de Ártemis, en concreto a Opis (una doncella de su séquito) o incluso a la mismísima Ártemis;[84] y que fue muerto por Ártemis,

---

en Beocia (Gisler, 1994, p. 536, núm. 29), mientras que una representación más, incisa sobre una placa de marfil, apareció en el santuario de Ártemis *Ortia* en Esparta (Gisler, 1994, p. 536, núm. 30). Con relación a un fragmento de cílica laconia, fechado entre el 575 y el 550 a.C., que se guarda en el Museo Arqueológico de Vathia en Samos (núm. inv. K176), véase Lane, 1933-1934, p. 165; Vollkommer, 1997, p. 40, núm. 42.

76. Paus., X 29, 3.

77. Al parecer Eubea fue una región propicia para la práctica de la caza. Opiano (*Cyn*. IV 265-286) afirma que Aristeo (el precursor de las técnicas cinegéticas) vivió en una cueva de Eubea, mientras que Esteban de Bizancio (s.v. ‘’Αμάρυνθος’) transmite que Amarinto (el héroe epónimo del paraje euboico donde se alzaba el santuario de Ártemis *Amarintia*) fue un experto cazador que, además, perteneció al séquito de la diosa arquera.

78. Fontenrose, 1981.

79. Apollod., I 4, 3; D.S., IV 85, 1-2.

80. Orión como hijo de Gea: Apollod., I 4, 3; Orión como hijo de Poseidón y de Euríale: Hes., fr. 148a M-W; Pherecyd., *FGrHist* 3, F 52 (= Apollod., I 4, 3).

81. Hes., fr. 148-149 M-W; Apollod., I 4, 3-5.

82. Str., IX 2, 12 y X 1, 4.

83. D.S., IV 85.

84. Ataque a Opis: Apollod., I 4, 5; Ataque a Ártemis: Hyg., *Fab.* 195, Arat., *Phaenom.* I 636-637. Calímaco (*H.* III 204-205) cita a una Ártemis *Opis*.

bien por propia voluntad de la diosa o al ser instigada por su hermano Apolo.[85] En la *Odisea* se afirma que Odiseo vio a Orión entre los residentes del Hades. La cita aparece justamente antes que la alusión a Ticio.[86] Cabe apuntar que la única representación vascular que supuestamente ilustra la muerte de Orión guarda muchas similitudes con la iconografía de la muerte de Ticio.[87]

Las fuentes literarias antiguas también se refieren a otros personajes que tienen características comunes a Ticio y Orión: entre ellos podemos citar al beocio Acteón, un cazador que cortejó a Sémele, otra de las amantes de Zeus, y que murió por esa razón;[88] o el arcadio Búfago, que en un espacio agrario y liminal como es el monte Foloe, "se atrevió a acciones impías" contra Ártemis y que por ello murió atravesado por las flechas de la diosa.[89] Oto y Efialtes, los llamados Alóadas, que eran hijos de Poseidón y de Ifimedea (esto es, de un dios y una mortal),[90] también fueron unos personajes de gran tamaño[91] que intentaron derrocar a los dioses e incluso, según una versión de su mito, violar a Ártemis (Oto) y a Hera (Efialtes). La muerte de los Alóadas, tramada por Ártemis (según la susodicha versión del mito), acontece durante una cacería.[92]

En todos los casos que acabamos de mencionar, incluido el de Ticio, encontramos un mismo patrón, el de la inversión de papeles. En efecto, en las historias correspondientes el personaje protagonista termina encarnando el papel diametralmente opuesto al que en un principio desempeña. Así, si en un primer momento Ticio se presenta como un perseguidor/cazador (de Leto), acto seguido se convierte en una presa perseguida (por los hijos de Leto); y si Ticio aparece en vida en la fértil cuenca del Cefiso[93] como un ser despiadado, depredador de transeúntes desprevenidos, posteriormente, en el árido mundo de los muertos, pasa a ser la víctima indefensa de unos buitres insaciables.

---

85. Pherecyd., *FGrHist* 3, F 52 (= Apollod. I 4, 3-5); Istro, *FGrHist* 334, F 64.
86. Hom., *Od.* XI 572-575.
87. BAPD 202979; Kahil e Icard, 1984, p. 733, núm. 1419; Caruso, 2001.
88. Véase Stesich., fr. 236 *PMG* (= Paus., IX 2, 3) y Acus., *FGrHist* 2, F 33 (= Apollod., III 4, 4). Para otras referencias, Debiasi, 2013, pp. 200-234. Otra versión del mito, quizás posterior y más conocida, narra cómo Acteón fue castigado por haber violado la intimidad de Ártemis, ya fuera de manera involuntaria o voluntaria (Call., *H.* V 107-108; Apollod., III 4, 4; Paus., IX 2, 3). Diodoro (IV 81, 4-5) recoge otra tradición que sostenía que Acteón incurrió en una falta de *hybris* al considerarse mejor cazador que la diosa.
89. Paus., VIII 27, 17
90. Hes., fr. 19 M-W.
91. Hom., *Od.* XI 305-320.
92. Apollod., I 7, 4.
93. Sobre la fertilidad del Cefiso, véase Paus., X 33, 7.

3. El culto de Ticio (¿y de Elara?) en Eubea

Estrabón, en su breve alusión a la Panopeo de la Fócide (y curiosamente no en el capítulo que dedica a Eubea), asegura que

> "Panopeo, la actual Fanoteo, limita con las tierras de Lebadea y es la patria de Epeo. Allí se sitúa el mito de Titio. Homero dice que los feacios a Radamantis a Eubea 'llevaron, para que visitara a Titio, el hijo de la Tierra'.[94] Y en la isla puede verse una cueva conocida con el nombre de Elario, así llamada por Elara, la madre de Titio; y también un heroon de Titio, al que se tributan algunos honores".[95]

En los estudios concernientes a Estrabón se suele afirmar que este escritor no visitó (toda) Eubea, si bien hizo un importante trabajo de recopilación de datos, tomados de numerosos autores anteriores a él, para documentarse sobre la isla.[96] La alusión del geógrafo de Amaseia es la única que ha llegado hasta nosotros en lo relativo a la cueva de Eubea que era conocida como *Elario* y que había recibido dicho nombre a partir de Elara, la madre (o una de las madres) de Ticio.[97] Por desgracia, la descripción estraboniana no abunda en detalles y no arroja luz sobre determinadas cuestiones como, por ejemplo, el lugar concreto de Eubea donde se encontraba dicha gruta, el tamaño y el aspecto que tenía la misma o el periodo a partir del cual determinados visitantes empezaron a frecuentarla.

No obstante, las informaciones proporcionadas por el *Catálogo de las Mujeres*, Simónides, Ferecides, Pseudo-Apolodoro, Apolonio y el mismo Estrabón sobre Elara nos permiten suponer que la cueva llamada *Elario* fue, en opinión de los antiguos eubeos, el lugar a donde Zeus llevó a la hija de Orcómeno para consumar su unión; donde el dios escondió a la joven; y donde posteriormente esta última dio a luz a Ticio. Resulta evidente que una cueva (esto es, un espacio de contacto y de tránsito entre la superficie de la tierra y las profundidades de la misma, entre la luz y la oscu-

---

94. Se trata de una alusión al primer pasaje de la *Odisea* (VII 318-326) que hemos reproducido en este estudio.

95. Str., IX 3, 14, trad. J.J. Torres Esbarranch, Biblioteca Clásica Gredos, 2001.

96. Véase así Lasserre, 1971, pp. 8-14; Bakhuizen, 1985, p. 20; Sprawski, 2008. Estrabón espigó informaciones sobre la isla de Eubea a partir de las obras de Homero, Hesíodo, Esquilo, Heródoto, Hecateo, Éforo de Cumas, Aristóteles de Calcis, Demetrio de Scepsis, Artemidoro, Pseudo-Apolodoro, Posidonio y otros autores. En varios casos las informaciones de Estrabón contienen errores: Bakhuizen, 1976, pp. 83-84.

97. Como apuntamos arriba, Estrabón estaba al tanto de las dos genealogías de Ticio (como hijo de Gea y como hijo de Elara) que se postularon durante la Antigüedad.

ridad) constituye un lugar idóneo para la ubicación de un mito de pasaje o iniciación, que es precisamente lo que emerge aquí.

Al hilo de la cuestión cabe recordar que los antiguos mitos griegos de pasaje, tránsito o iniciación, protagonizados por héroes o heroínas jóvenes, presentaban una estructura o línea narrativa articulable en tres etapas principales.[98] La primera etapa correspondía a un periodo de segregación y separación del o de la protagonista, durante el cual éste/ésta se veía alejado/a del hogar donde había pasado su infancia y llegaba (o era llevado/a) a un paraje liminal, fronterizo, donde reinaba la naturaleza salvaje. En el caso del mito de Elara, es sumamente probable que se hubiese creído que la joven se había alejado de la casa de su padre Orcómeno (que quizás estaba ubicada en la localidad homónima de Beocia o en la de Arcadia) y había arribado, posiblemente guiada por Zeus, a una gruta de la isla de Eubea. La segunda etapa de los mitos de iniciación contemplaba un periodo de marginación, de invisibilidad, que se desarrollaba en un lugar recóndito. Durante esta etapa, el héroe o la heroína hacía frente a un proceso de aprendizaje, transformación y maduración. En el caso de Elara, cabría suponer que la joven se habría iniciado, junto a Zeus, en las relaciones sexuales en la gruta de Eubea, pasando de ser una doncella a una mujer. En la tercera etapa de los mitos de iniciación, el héroe o la heroína culminaba su transformación y volvía a la visibilidad tras adoptar un aspecto diferente y útil para la sociedad a la cual se (re)integraba. En el caso del mito de Elara, la joven daba a luz en la cueva a un niño, Ticio (que por ende sería un eubeo, un autóctono), y completaba su evolución convirtiéndose en madre.

Las tradiciones griegas que situaban la unión sexual de personajes mitológicos dentro de cuevas son muy numerosas.[99] Asimismo, nos constan muchos ejemplos de relatos que ubicaban el nacimiento y/o la crianza de niños en cuevas.[100] En lo que se refiere a la propia Eubea, Estrabón también alude a una gruta de la isla, conocida como *Boos Aule*, donde se creía que Ío había dado a luz a Épafo.[101] Por su parte, Opiano nos habla de otra cueva de Eubea en donde se creía que había vivido Aristeo,

98. Van Gennep, 1909; Graf, 2003.

99. Unión de Zeus y Hera en una cueva del monte Citerón (Plu., *Daed. apud* Euseb., *Praeparatio Evangelica*, III 1, 6); de Apolo y Creusa en una cueva de la acrópolis ateniense (E., *Ion* 10-24; Paus., I 28, 4); de Hermes con algunas de las Ninfas que cortejó (*h. Ven.* 259-263); y de Jasón y Medea en una cueva llamada Macris (A.R., IV 1151-1152).

100. Nacimiento de Zeus en la cueva Ida de Creta (Pl., *Lg.* I 625ab); nacimiento y crianza de Hermes en la cueva de Maya (*h. Merc.* IV 142-153, 230-231, 359); nacimiento de Ion en una cueva de la acrópolis ateniense (E., *Ion* 10-24); nacimiento de Herófile en una cueva de Eritras (Paus., X 12, 7); crianza de Aristeo en la cueva del centauro Quirón (A.R., II 508-509).

101. Str., X 1, 3.

el primer pastor que practicó la trashumancia, el precursor de las técnicas cinegéticas y el primer apicultor y productor de aceite y queso. Según postulaba la tradición correspondiente, el héroe había dado cobijo en su cueva a Ino y al pequeño Dioniso tras la muerte de Sémele, la madre del dios.[102]

A raíz de cuanto hemos visto, cabría preguntarse si los antiguos eubeos consideraron a Elara como una divinidad protectora menor, local, vinculada a determinados ámbitos temáticos tales como el matrimonio, la fertilidad/fecundidad, la gestación y el alumbramiento, la maternidad y la curotrofía.[103] De ser así,[104] la cueva llamada *Elario* bien podría haber sido utilizada, aunque fuera de manera ocasional, como un espacio cultual,[105] dotado quizás de un altar modesto (u otra estructura para la celebración de libaciones o sacrificios),[106] de alguna estatua de bulto redondo,[107] de inscripciones, nichos o imágenes esculpidas en relieve en las paredes exteriores o interiores de la cueva,[108] o incluso de algún manantial y/u oquedades para la recolección de agua.[109]

A partir del registro literario y arqueológico tenemos constancia de la realización de sacrificios de animales en determinadas cuevas de Grecia,[110] así como de la deposición de ofrendas en el interior de las mismas por parte de las comunidades vecinas. Entre los objetos que se consagraron en estas grutas cabe mencionar distintos productos perecederos (por ejemplo, frutas, miel, aceite o lana);[111] lucernas (que habrían tenido también una utilidad práctica de iluminación dentro de las grutas,

102. Opp., *Cyn*. IV 265-286.

103. Sobre las divinidades curotrofas, Hadzisteliou-Price, 1978, pp. 199-200.

104. Tal y como cree Larson, 1995, p. 90, quien afirma que "*Elare is clearly an anthropomorphized Ge, and the symbolism of birth from the cave, the earth´s womb, is evident*".

105. Uso cultual de cuevas en la antigua Grecia: Wickens, 1986, vol. 1, pp. 79-84 y Sporn, 2013 (con referencias al registro literario y arqueológico y con bibliografía relativa). Sporn, 2013 subraya el número importante de cuevas dedicadas a divinidades curotrofas mayores y menores, tales como Deméter, Gea, Rea, Ilitia (también Pingiatoglou, 1981, pp. 36-37 y 120-134 sobre una cueva de esta diosa en Paros) y las Ninfas (véase Paus., V 5, 11, IX 3, 9 y X 32, 7).

106. Paus., VIII 42, 11, sobre el altar que se alzaba delante de la entrada de la cueva de Deméter en Figalía. Quizás BAPD 331001 y 352082. Wickens, 1986, vol. 2, pp. 90-121 y Schörner & Goette, 2004, pp. 23-24 sobre el altar en el interior de la cueva de las Ninfas en Vari, Ática (cueva de Arquédamo). También Amandry, 1984, pp. 413-416, sobre el altar sito delante de la entrada al Antro Coricio de Delfos.

107. Estatuas en cuevas: Paus., II 23, 1 (Eubea); VII 25, 10 (Acaya); VIII 42, 1-13 (Figalia); IX 39, 3 (Lebadea). También Pingiatoglou, 1981, p. 124, núm. 27 (Paros).

108. Zampiti, 2012, pp. 23-24 sobre la cueva de las Ninfas Libetrias en Beocia; Wickens, 1986, vol. 2, pp. 90-121 y Schörner y Goette, 2004 sobre la cueva de las Ninfas en Vari; Amandry, 1984, pp. 417- 419, sobre el Antro Coricio de Delfos.

109. Paus., X 32, 7.

110. Paus., V 5, 11; Amandry, 1984, p. 403.

111. Paus., VIII 42, 11-12.

junto a las antorchas);[112] y diversos vasos (incluidos los de en miniatura), como son las lecanes, las hidrías y otros recipientes vinculados al ámbito femenino, por ejemplo, las pixidas, los lutroforos, los lécitos, los alabastrones y los aríbalos (que habrían contenido aceites y aromas).[113] Igualmente se depositaron figurillas de terracota, placas votivas (*pínakes*), arcones de madera, epínetros, joyas y juegos.[114] Al parecer, algunas cuevas que se habilitaron como santuarios de diosas fueron frecuentadas especialmente por mujeres.[115]

Varias grutas de Eubea también pudieron haber albergado actividades religiosas durante la Antigüedad. En la cueva de *Skoteini*, sita en las cercanías del pueblo de *Tharrounia*, se encontró material mueble que podría indicar un uso cultual de la misma a partir del periodo arcaico.[116] Asimismo, en la gruta de *Drakospilia* del monte Olimpo (de Eubea) se recuperaron varios fragmentos de lécitos y lucernas del s. IV a.C., así como una figurita de terracota que representa a una niña. Por esta razón se ha supuesto que en la gruta se celebraron ritos cultuales.[117] En la llamada Cueva del *Kouros*, en las inmediaciones de la localidad de *Triada*, se encontró una especie de altar formado por piedras. La cerámica más antigua encontrada aquí se remonta al periodo helenístico.[118] Por último, las inscripciones alusivas a Zeus y Hermes que se

112. Sobre las lucernas en la cueva *Schisto* de Keratsini, Atica, véase Zampiti, 2013, p. 307. Sobre cuevas en la Fócide, Amandry, 1984 y Katsarou, 2013, p. 35. Sobre el uso de antorchas en cuevas, Paus., X 32, 7.

113. Wickens, 1986, vol. 2, pp. 103-106, Schörner y Goette, 2004 y Zampiti, 2013 (Ática); Zampiti, 2012 (Beocia); Pingiatoglou, 1981, pp. 129-132 (Paros); Katsarou, 2013 (Fócide). Véase también Amandry, 1984, pp. 397 y 403-408.

114. Figuritas de terracota encontradas en cuevas del Ática (Sporn, 2021), Sición (Orlandos, 1965), Beocia (Zampiti, 2012, pp. 306-307, n. 6), Fócide (Katsarou, 2013 y Amandry, 1984, p. 397, donde también se citan los protomos), Paros (Pingiatoglou, 1981, pp. 125-127, protomos y figuritas) y Leucada (Tzouvara-Souli, 1999); tablillas de madera encontradas en la Cueva Saftoulis, cerca de Pitsa, Sición, con representaciones pintadas (Orlandos, 1965); posibles arcones de madera en una cueva de la Fócide (Katsarou, 2013); epínetros en Beocia (Zampiti, 2012, pp. 115-122); astrágalos como utensilio mántico en Acaya (Paus., VII 25, 10) o como juego en Beocia (Katsarou, 2013, p. 35) y en otras regiones (Amandry, 1984, pp. 397-398; Trantalidou & Kavoura, 2006-2007); joyas en el Antro Coricio de Delfos (Amandry, 1984, p. 397).

115. Paus., X 38, 12 (cueva santuario de Afrodita en la Lócride, frecuentada por viudas que piden a la diosa un nuevo matrimonio); VIII 36, 3 (cueva santuario de Rea en la cima del Monte Liceo, con acceso limitado a ciertas mujeres).

116. Katsarou, 1993, donde se menciona el hallazgo de fragmentos de escifos, cílicas, cotilas, lécitos, crateras etc., así como de un pendiente de bronce.

117. Sampson, 1975.

118. Sampson, 1976.

grabaron en las paredes rocosas de la cueva de *Roi*, cercana a Estira, han llevado a suponer que el lugar fue la sede de un santuario rural.[119]

Estrabón, tras citar el *Elarion*, menciona un *heroon* dedicado a Ticio (IX 3, 14). Sin embargo, no nos queda muy claro si el *heroon* estaba emplazado o no junto a la cueva.[120] Sea como fuere, la información más interesante que se desprende del testimonio del geógrafo es que los antiguos eubeos consideraron a Ticio como un héroe, es decir, como un (potencial) bienhechor, merecedor de un santuario propio (el mencionado *heroon*) así como de determinados honores (*timai*), aun y cuando para el resto de los helenos este personaje no era más que un vil agresor.

Ahora bien, ¿qué tipo de culto sería este? Las fuentes literarias que hemos analizado anteriormente atribuyen a Ticio unas características que nos remiten al ámbito temático agrario/ctónico. En efecto, estos testimonios aseguran que Ticio nació de las entrañas de Gea/Tierra o de una mortal (Elara/Arura) que fue escondida bajo tierra. Además, atribuyen su paternidad a Zeus, un dios que en muchos lugares fue venerado como garante de la producción agraria, de la fertilidad y de la opulencia.[121] Igualmente subrayan la capacidad de desarrollo de Ticio, quien creció hasta adquirir un tamaño gigantesco y una fuerza enorme. También se nos dice que al llegar a la edad adulta Ticio procreó a una hija llamada, precisamente, Europa.[122] El deseo incontrolable de reproducción de Ticio lo llevó asimismo a su conato de unirse con Leto. La muerte y estancia en el Hades de Ticio nos remite, de igual manera, a la temática ctónica. Por último, cabe señalar que en Ticio subyace el poder de renovación, el cual queda de manifiesto en la capacidad de regeneración constante de su

119. *IG* XII.9, 53-54; Reber, 2021.

120. Para Larson (1995, p. 90) el *heroon* de Ticio estaba dentro de la cueva de Elara.

121. Hesiquio (s.v. 'Ἐπικάρπιος') nos informa de que en la isla de Eubea se veneró a Zeus con la epiclesis *Epikarpios*. Resulta difícil identificar y datar la fuente de información usada por el lexicógrafo bizantino para redactar este lema. También encontramos alusiones a Zeus *Epikarpios* en Arist., *Mu.* 401a, 19-20 y Plu., *Mor*. 1048c. Los cultos de Zeus *Ctonio*/*Meilichio* como divinidad de la fertilidad estaban extendidos por toda Grecia: Hes., *Op.* 465-466; Th., I 126; Paus., I 2, 8; II 9, 6; II 20, 1; V 14, 8. Véase al respecto Lalonde, 2006, pp. 45-46. En Acrefia (Beocia) Zeus era venerado desde el periodo arcaico como *Oporeus* (*IG* VII 2733). Sobre Zeus como proveedor de lluvias: Hes., *Op.* 485-486, 625-626, 674-675; Paus., I 24, 3; I 44, 9; II 25, 10; II 29, 8; VIII 38, 4. Zeus también tuvo las epiclesis *Ombrios* (Lyc., 160; Plu., *Mor.* 158e; Paus., I 32, 2) e *Hyetios* (Arist., *Mu.* 401a 19-20 y Paus., II 19, 8 y IX 39, 4).

122. El término "Europa" ha sido explicado de diversas maneras, por ejemplo, como "la extensa" (a partir del adjetivo εὐρωπός, -ή, -όν, sinónimo de εὐρύς, que aparece en E. *IT* 626) o como "la oscura" (a partir de los lemas "εὐρωπόν" y "εὐρώπη" de Hesiquio). Deméter *Europa*, una divinidad agraria, fue objeto de culto en Lebadea (*polis* limítrofe de Panopeo), precisamente junto a Zeus *Hyetios* (Paus., IX 39, 4). Una tradición afirmaba que Deméter *Europa* fue nodriza de Trofonio (Bonnechere, 2003, pp. 298-299). Una estela funeraria de Eretria menciona a una Europa (Fachard *et al.*, 2017, p. 177).

hígado (ya vimos anteriormente que el hígado era considerado como el órgano de donde emanaba la vida) o incluso en la resurrección del personaje por intervención de la propia Gea (según la versión del mito que transmite Apolonio).[123] Es posible que la comunidad euboica que frecuentaba el *heroon* hubiese creído necesario rendir tributo a Ticio con vistas a asegurarse que sus cultivos prosperarían y darían frutos. Nuestras apreciaciones sobre la iconografía de Ticio nos hacen preguntarnos si también se identificó a este personaje como un *daimon* propiciador de las actividades cinegéticas.

El *heroon* de Ticio podría haber sido un espacio, demarcado por un *peribolos*, donde se habrían celebrado rituales religiosos tales como sacrificios de animales, libaciones de sangre[124] y deposiciones de ofrendas, tales como productos naturales perecederos[125] o manufacturados.[126] Posiblemente el santuario de Ticio contó con algún tipo de altar, ya fuera éste una simple acumulación de material carbonizado o una estructura en piedra más elaborada.[127] De los testimonios literarios, las inscripciones y el registro arqueológico se desprende que las mesas de ofrendas y los depósitos votivos rellenos de material fragmentado y descartado fueron elementos habituales en los *heroa*.[128] Cabe suponer que la población que residía en las inmediaciones del *heroon* de Ticio, tras la celebración de las *timai* citadas por Estrabón, habría participado en el proceso de distribución y de consumo colectivo de las víctimas de los sacrificios.[129] Seguramente estas celebraciones también sirvieron de ocasiones para la interacción de los asistentes (por ejemplo, para la creación y/o reafirmación de lazos de parentesco, amistad, solidaridad, colaboración o subordinación, etc) y para la exhibición de su estatus social y económico (¿al participar en ellas los grandes terratenientes locales?), así como para la reafirmación del orden político vigente en la zona.

Desconocemos si los eubeos adjudicaron determinadas acciones evergéticas a Ticio: por ejemplo, si le atribuyeron la fundación de un asentamiento o de un santuario en la isla; si consideraron que coadyuvó en la perpetuación o en la defensa de una

123. A.R., I 759-762.

124. Sobre sacrificios, libaciones y ofrendas en honor de héroes véase por ejemplo Pi., *O.* I 90-93; III 40; Pi., *N.* VII 44-48; Pi., *I.* IV 61-68; Hdt., V 67. Para otras menciones en las fuentes literarias y epigráficas, véase Ekroth, 2002.

125. Véase, por ejemplo, Chionid., fr. 7 *PCG* (= Ath., IV 137e).

126. Ekroth, 2007, pp. 106-111.

127. Ekroth, 2002, pp. 25-59.

128. Sobre el uso de mesas de ofrendas en cultos heroicos véase en general Ekroth, 2002, pp. 16, 130, 137-140. La inscripción *IG* II^2, 1358b, 25-26 constituye un testimonio para el caso del Ática.

129. Ekroth, 2007, p. 106 afirma que "*the main ritual in hero-cult was an animal sacrifice at which the worshippers ate the meat*".

comunidad euboica; si creyeron que acabó con alguna amenaza natural (¿cazando algún tipo de animal peligroso?) o antrópica (¿una invasión exterior?); si afirmaron que fue un personaje aculturador que transmitió valiosos conocimientos a los insulares; o si postularon que, tras haber nacido de la tierra, estableció un linaje aristocrático, el cual posteriormente se habría vanagloriado de una autoctonía antiquísima. Quizás en Eubea se dio una situación comparable a lo que ocurrió en Naxos. En efecto, según afirma Diodoro,[130] los habitantes de dicha isla rindieron culto heroico a Oto y Efialtes, los llamados Alóadas, a pesar de que ambos hermanos fueron conocidos en el resto de Grecia por ser, principalmente, unos insolentes. En cambio, los naxios los consideraron unos héroes, ya que los Alóadas derrotaron a los tracios que habían ocupado la isla, dieron a la misma el nombre de Día y aspiraron a su gobierno.

También desconocemos si los eubeos creyeron necesario justificar ante los ojos de los otros griegos su culto a un personaje como Ticio, que era famoso por su *hybris*, creando un discurso avalador, de igual manera que hicieron los habitantes de Orcómeno para el caso de su culto a Acteón. En efecto, Pausanias transmite que, según los habitantes de este asentamiento beocio, la aparición de un vengativo εἴδωλον (un fantasma) que se dedicaba a dañar la tierra (resulta interesante esta alusión ctónica) les llevó, tras asegurarse la debida sanción del oráculo de Delfos, a establecer una tumba para Acteón y a celebrar anualmente *enagismata/enagismoi* en honor suyo.[131] Como vemos, el periegeta usa en su narración el término εἴδωλον, esto es, el mismo vocablo con el que se refiere a la representación de Ticio en la *lesque* de los cnidios. Debe señalarse, sin embargo, que Ticio no puede considerarse como un *atafos* (insepulto), puesto que, como comentaremos a continuación, el personaje tuvo su tumba en Panopeo, el lugar donde fue ejecutado.

Para acabar este apartado concerniente a la religión de los eubeos, merece la pena apuntar que en Calcis y en Caristo, dos ciudades euboicas, se rindió culto al centimano Egeón/Briareo, otro hijo de Gea de gran tamaño y de apariencia teratológica, aunque de naturaleza benigna. Así lo afirma Cayo Julio Solino en el s. III d.C.[132] Dicho esto, viajemos ahora a la Grecia Continental, siguiendo las huellas de Ticio, para ver otras manifestaciones de la utilidad de este personaje.

130. D.S., V 51, 1.

131. Paus., IX 38, 5. Sobre los términos *enagizein*, *enagisma* y *enagismos*, véase Ekroth, 2002, pp. 74-128.

132. Solin., XI 16. Sobre Briareo, Hom., *Il.* I 396-404; Hes., *Th.* 147-153, 617-618, 811-819; Schol. A.R., I 1165.

4. La tumba de Ticio en Panopeo

Panopeo (o Pánopes o Fanoteo o Fanoteia),[133] esto es, el asentamiento en cuyas inmediaciones se creía que Ticio había atacado a Leto, se hallaba en la frontera entre la Fócide y Beocia. Posiblemente Panopeo se encontraba en la margen suroeste del valle del río Cefiso, a cierta distancia de Daúlide, Parapotamios, Queronea, Lebadea y Estiris,[134] y sobre la ruta terrestre de comunicación de la Grecia Central que era usada por los viajeros que, dirigiéndose al oeste-suroeste, deseaban llegar a Delfos,[135] o bien que, encaminándose hacia el sureste, querían acceder al Ática.[136] Polibio sostiene que se trataba de una ciudad (πόλις) que disponía de una ciudadela y/o una acrópolis (ἄκρα, ἀκρόπολις).[137] Nono de Panópolis describe con tintes idílicos el entorno del asentamiento.[138] Por su parte, Pausanias asegura que Panopeo se alzaba en un desfiladero, barranco o torrentera (χαράδρα). Parece ser que Panopeo atravesaba un periodo de decadencia en la época del periegeta. El escritor lidio afirma que esta ciudad carecía de ágora, de teatro, de gimnasio, de sedes para los magistrados, incluso de una fuente pública, y que sus habitantes vivían en refugios semejantes a cabañas de montaña.[139]

El monumento fúnebre (μνῆμα) de Ticio[140] también se hallaba en el desfiladero y fue uno de los pocos lugares en Panopeo que atrajo la atención de Pausanias:

---

133. Hom., *Il.* II 520; Hdt., VIII 34-35; S., *El.* 45; Th., IV 76, 3 y IV 89, 1; Ps. Skylax, 61; Theopom., *FGrHist* 115, F 385; Str., IX 3, 12-14; Polyb., V 96, 4-5 y XXIX 12, 7; Liv., XXXII 18; Paus., IX 40, 12 y X 4, 1-6; *Hell. Oxy*., 21, 5; *IG* VII 3376; *SEG* 42, 479. En la bibliografía especializada se suele identificar la antigua *polis* de Panopeo con la pequeña aldea de Aghios Vlasios. Véase Petrocheilos & Rousset, 2019, con bibliografía anterior y con alusión a otras inscripciones.

134. Daúlide se hallaría al noroeste de Panopeo; Parapotamios al norte-noreste; y Queronea y Lebadea al sureste (véase Str., IX 3, 14; Paus., IX 40, 12; X 3-4). Estiris se encontraría al sur-suroeste de Panopeo (*SEG* 42, 479).

135. Tal y como hizo la propia Leto, según se asegura en Hom., *Od.* XI 576-581. Esta ruta pasaría por Queronea, Panopeo, Daúlide y el Focicón (la sede de las reuniones de los focidios) y a continuación entroncaría con el Vía Esquiste (*schiste hodos*), famosa por ser en ella en donde se ubicó el episodio de la muerte de Layo a manos de su hijo Edipo: véase S., *OT* 730; E., *Ph.* 38; Paus., IX 2, 4; X 5, 3-5; X 35-38. También fue la ruta utilizada por una parte del ejército de Jerjes, según Hdt., VIII 33-35.

136. Tal y como hizo la otra parte del ejército de Jerjes, según Hdt., VIII 33-35.

137. Polyb., V 96, 4-5.

138. Nonn., *D.* IV 331-332.

139. Paus., X 4, 1-7.

140. En los diez tomos (conservados) de la *Periegesis* de Pausanias encontramos en más de 200 ocasiones el término μνῆμα como denominación de una tumba o monumento fúnebre. El vocablo se aplica a tumbas o cenotafios de personajes históricos (I 2, 2: *mnema* de Eurípides; I 32, 4: *mnema* de Miltiades; I 30, 3: *mnema* de Platón), a fosas comunes (I 29, 4: *mnema* de atenienses caídos en batalla) y a tumbas de héroes y heroínas mitológicos (I 2, 1: *mnema* de la amazona Antiope; I 5, 3: *mnema* de Pandion; I 22, 1:

"Allí, junto a la torrentera está el sepulcro de Ticio. La circunferencia del montículo es de aproximadamente la tercera parte de un estadio. El verso de la Odisea "que yace en el suelo, y se extiende en nueve pletros" dicen que no se refiere al tamaño de Ticio, sino al lugar donde está enterrado, cuyo <nombre> es Nueve Pletros".[141]

Como vemos, el periegeta asegura que el perímetro (περίοδος) del túmulo (χῶμα)[142] de Ticio medía aproximadamente un tercio de estadio, esto es, unos doscientos pies, o lo que es lo mismo, unos 2 pletros (es decir, unos 58-66 metros).[143] Así pues, existía una disconformidad evidente entre, por un lado, el tamaño del túmulo de Ticio en Panopeo y, por otro, las medidas que constaban en la *Odisea* relativas al espacio donde el Gigante sufría suplicio en el Hades. Esta discrepancia había obligado a los autóctonos a reinterpretar el pasaje homérico y a postular que el cálculo de nueve pletros anotado en la *Odisea* no correspondía a las dimensiones reales de Ticio. Sea como fuere, el lugar de Panopeo donde se encontraba el monumento fúnebre de Ticio recibía precisamente el nombre de "Nueve Pletros", tal y como apunta Pausanias.

Es posible que los habitantes de Panopeo hubiesen justificado la existencia de un *mnema* del irreverente Ticio en su territorio aduciendo que el Gigante fue, al fin y al cabo, uno de los antiguos gobernadores de su ciudad.[144] Ahora bien, consideramos igualmente probable que los lugareños hubieran demarcado el espacio que hacía las veces de lugar de enterramiento de Ticio como una medida profiláctica sumamente lógica y de necesidad imperante. En efecto, el Gigante, aun siendo un transgresor, no podía, ni debía permanecer *atafos* (insepulto) después de su ejecución.[145] En caso de

---

mnema de Hipolito; I 28, 7: *mnema* de Edipo). En el libro dedicado a la Fócide y la Lócride, el término μνῆμα aparece en X 5, 4 (sepulcro de Layo, que murió a manos de su propio hijo Edipo); X 12, 6 (tumba de Sibila en la Tróade); X 24, 2 (tumba de Homero en Íos); X 25, 2 (sepulcro de Frontis en Sunio) y X 25, 10 (tumba de Aquiles); X 27, 1 (tumba de Corebo); X 36, 10 (sepulcro de los hijos de Ífito) y X 38, 5 (sepulcros de Anfisa, Andremón y Gorge).

141. Paus., X 4, 4-5, trad. M.C. Herrero Ingelmo, Biblioteca Clásica Gredos, 1994.

142. Pausanias usa con frecuencia el término χῶμα (en ocasiones acompañado del vocablo γῆς) para referirse al túmulo de tierra de una tumba, que frecuentemente estaba rodeado de un muro, zócalo o basamento de contención realizado en piedra: véase así VIII 4, 9 (túmulo de Auge en Pérgamo); VIII 12, 5 (túmulo de Penélope en Arcadia); VIII 16, 3 (túmulo de Épito en el monte Sepia de Arcadia); VIII 36, 5 (túmulo de Aristodemo en Megalópolis); IX 11, 5 (túmulo de Ícaro en Icaria); IX 17, 4 (túmulo de Anfión y Zeto en Tebas). El término χῶμα también aparece en otros autores como Heródoto (I 93 y IX 85), Sófocles (*Ant.* 1216) y Euripídes (*Supp.* 53).

143. En caso de haber tenido una planta circular, el túmulo tendría un diámetro de unos 18 a 21 m.

144. Tal y como transmite Elio Teón (Theo rhetor, *Prog.* II 95, 825).

145. Sobre los ἄταφοι y la necesidad e imposición moral de enterrar a los muertos (con sólo unas pocas excepciones) según las "leyes de todos los griegos" o según los *nomizomena*, véase por ejemplo

no haberse construido un sepulcro para él, sin duda se habría extendido por doquier la creencia de que los panopeos se exponían al peligro de que Ticio, en su condición de *biaiothanatos* (muerto violentamente), se convirtiese en algún momento en un *eidolon alastor*, esto es, en un fantasma dañino que deambulase por este territorio en busca de venganza.[146] La adecuación de un túmulo funerario de Ticio en Panopeo aseguraría que en esta ciudad no se repetiría el caso arriba anotado de la cercana Orcómeno, lugar en donde se aseguraba que un fantasma se había dedicado a dañar los cultivos hasta que los restos de Acteón quedaron enterrados y recibieron honores.[147] Por lo demás, desconocemos si en el monumento fúnebre de Ticio en Panopeo se celebraron rituales o se consagraron ofrendas. Pausanias no nos informa de ello. Lo que sí está claro es que, pese a las diferencias y deficiencias edilicias que presentaba Panopeo en comparación con otras ciudades griegas (nos referimos a las carencias que el periegeta lidio registra), los habitantes de este asentimiento expresaron públicamente su observancia de las *nomizomena* fúnebres comunes a todos los helenos con la construcción del *mnema* del Gigante Ticio, sin importarles que este monumento fuera más pequeño de lo que podría haberse esperado (y quizás deseado). Así pues, los panopeos hacían alarde y clara manifestación de un comportamiento correcto, impecable, muy diferente al del propio Ticio.

El monumento fúnebre de Ticio podría haber tenido otra utilidad más. En efecto, la tumba del Gigante podría catalogarse perfectamente en una categoría de estructuras que se levantaron junto a las vías de comunicación y que tenían un doble objetivo: por un lado, avisar a los viajantes y transeúntes de los peligros a los que podían enfrentarse en sus desplazamientos, y, por otro, advertir a los posibles asaltadores del escarmiento que podrían sufrir por sus acciones delictivas. Al hilo de la cuestión cabe señalar que las fuentes literarias mencionan varios puntos de tránsito, emplazados en regiones limítrofes, que recibieron su nombre a partir de asaltadores mitológicos que supuestamente los habían elegido como bases para sus fechorías. El propio Pausanias menciona una sierra (δειράδα) que era conocida como la “Sierra de Sauro” y que se hallaba en el curso del Erimanto, esto es, del río que marcaba la frontera entre Arcadia y Élide. El mito etiológico correspondiente sostenía que Sauro fue un malhechor y ladrón que, teniendo como refugio esta sierra, expoliaba a los habitantes de las zonas vecinas y asaltaba a los viajeros que atravesaban la región. Sauro

---

Hdt., IX 27; S., *Ant.* 29; S., *OC* 1732; E., *Hec.* 30; E., *Supp.* 526 y 540; Aeschin., I 13; Pl., *Lg.* 960a-b.

146. Sobre el concepto de ἀλάστωρ (mencionado por ejemplo en A., *Pers.* 354; A., *A.* 1501 y 1508; S., *OC* 788; S., *Tr.* 1235) véase Johnston, 1999, pp. 47, 59, 129, 142-143.

147. Paus., IX 38, 5.

murió finalmente a manos de Heracles. En el lugar se alzó un monumento funerario (*mnema*) de Sauro, así como un santuario de Heracles.[148] Otro caso comparable es el del malhechor Esciro, de quien tomaron su nombre (según sostenía una tradición local) las Rocas Escirónides, emplazadas en la frontera entre el Ática y la Megaride.[149] Entre estas rocas y el mar apenas había un estrecho paso por el que transcurría la llamada Ruta Escirónide.[150] Esciro murió a manos de Teseo.

5. Conclusión

En este artículo hemos visto que en torno a la figura de Ticio se despliegan y articulan armónicamente varios mitemas que también aparecen, aunque individualmente, en otras figuras mitológicas. En efecto, en su "biografía" encontramos el mitema de la doncella que yace con un dios y engendra a un hijo; el mitema del nacimiento de un ser antropomorfo de las entrañas de la tierra; el mitema del personaje de tamaño y vigor excepcional que desarrolla un carácter violento y transgresor; el mitema de los dos hermanos/hermanastros con caracteres totalmente opuestos; el mitema del ataque y rapto de una diosa o mujer esposada; el mitema de la venganza llevada a cabo por los vástagos de una víctima; el mitema de la cacería del infractor; el mitema del castigo y tortura eterna; y el mitema de la resurrección. También hemos constatado que las tribulaciones de Ticio fueron conocidas por escritores, por artistas y, en general, por numerosas comunidades localizables en un marco geográfico amplísimo que se extendía desde el Egeo Septentrional hasta el Peloponeso (quizás incluso hasta la Cirenaica) y desde Caria hasta la Magna Grecia. Todos estos factores coadyuvaron a que al personaje se le diera una utilidad múltiple, surgiendo, verbigracia, como paradigma de figura antiheroica en santuarios de Zeus, Apolo y Ártemis. Pero igualmente nos encontramos con un culto heroico de Ticio en Eubea, lo cual constituye una práctica religiosa que, por su particularidad, presenta (al menos en nuestra opinión) un gran interés. De hecho, nos hallamos ante uno más de los rituales cultuales singulares que celebraron los habitantes de esa isla y que atrajeron y despertaron la curiosidad de los griegos de otras regiones desde antaño.[151]

148. Paus., VI 21, 4.
149. E., *Hipp.* 977; D.S., IV 59; Apollod., *Epit.* I 2-3; Plu., *Thes.* X 1-2; Str., IX 1, 4; Paus., I 44, 8.
150. Hdt., VIII 71.
151. Sobre otros ejemplos de rituales euboicos peculiares véase Arjona Pérez, 2018-2019.

ANEXO. CATÁLOGO DE REPRESENTACIONES DE TICIO EN VASOS CERÁMICOS

V1. Fragmento de plato ático de figuras negras. Atenas, Acrópolis. 600-550 a.C. Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Atenas, Colección Acrópolis, núm. inv. 2406. Cf. BAPD 7931; Palagia, 1984, p. 310, núm. 1067; Moore, 1988, pp. 174-175, núm. 39; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 41; Vollkommer, 1997, pp. 37-38, núm. 2.

V2. Ánfora de cuello ática de figuras negras. Caere. 575-525 a.C. Pintor de Vaticano 309. Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, Roma, núm. inv. 106341 (?). Cf. BAPD 300872. Moore, 1988, p. 173, núm. 12; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 34; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 16.

V3. Fragmento de ánfora de Tasos de figuras negras. Tasos, *Artemision*. *Circa* 560 a.C. Αρχαιολογικό Μουσείο, Tasos, núm. inv. 2120. Cf. BAPD 7830; Kahil e Icard, 1984, p. 728, núm. 1364.

V4. Ánfora ática de figuras negras. Tarquinia. 575-525 a.C. Grupo Tirrenio/ Pintor del Fallow Deer. Museo Nazionale Tarquiniese, Tarquinia, núm. inv. RC 1043/ T2. Cf. BAPD 310032; Moore, 1988, p. 173, núm. 11; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 42; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 3.

V5. Ánfora de cuello ática de figuras negras. *Caere*. 575-525 a.C. Pintor de Castellani / Grupo Tirrenio. Musée du Louvre, Paris, núm. inv. E 864. Cf. BAPD 310033; Pallagia, 1984, p. 310, núm. 1066; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1362; Moore, 1988, pp. 172-173, núm. 10; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 4.

V6. Fragmentos de cratera de columnas ática de figuras negras. Atenas, Acrópolis. 575-525 a.C. Lidos. Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Atenas, Colección Acropolis, núm. inv. 631. Cf. BAPD 310152; Moore, 1988, p. 175, núm. 40; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 43; Vollkommer, 1997, p. 40, núm. 32.

V7. Ánfora de cuello ática de figuras negras. Vulci. 550-500 a.C. Grupo de Eye-Siren. Staatliche Museen, Berlin, Antikensammlung, núm. inv. F 1835/320297. Cf. BAPD 320297; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 17.

V8. Hidría ceretana de figuras negras. Cerveteri. 530-510 a.C. Pintor del Águila (Eagle Painter). Musée du Louvre, Paris, núm. inv. Campana 10227. Cf. Palagia, 1984, p. 311, núm. 1074; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1363; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, pp. 259-260, núm. 33; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 8.

V9. Ánfora ática de figuras rojas. Vulci. 525-500 a.C. Fintias. Musée du Louvre, Paris, núm. inv. G 42. Cf. BAPD 200116; Palagia, 1984, pp. 310-311, núm. 1069; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1365; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 35; Vollkommer, 1997, p. 37, núm. 1.

V10. Lécito ático de figuras negras. 525-475 a.C. Pintor de Teseo. Colección A. Pinney, Nueva York (?). Cf. BAPD 330666; Palagia, 1984, p. 310, núm. 1068; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1366; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 5.

V11. Pélice ática de figuras rojas. Tarquinia. 500-450 a.C. Staatliche Museen, Berlin, Antikensammlung, núm. inv. V.I.3189. Cf. BAPD 9033645; Schöne-Denkinger, 2014, pp. 19-20, fig. 5, Beilage 2.2, Tafel (4583, 4584) 7.1-3, 8.1-4.

V12. Fragmento de cratera ática de figuras rojas. 500-450 a.C. Pintor de los Nióbidas. Colección H. Cahn, Basilea núm. inv. HC585. Cf. BAPD 1550; Hornbostel, 1977, p. 316, núm. 269.

V13. Ánfora ática de cuello de figuras rojas, Vulci. 500-450 a.C. Pintor de Eucárides. British Museum, Londres, núm. inv. 1836.0224.9/E278. Cf. BAPD 202221; Palagia, 1984, p. 311, núm. 1070; Moore, 1988, p. 175, núm. 43; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 36; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 18.

V14. Cratera ática de figuras rojas. 500-450 a.C. Pintor de Egisto. Musée du Louvre, Paris, núm. inv. G 164. Cf. BAPD 205657; Moore, 1988, p. 175, núm. 44; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 44; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 20.

V15. Pélice ático de figuras rojas. 500-450 a.C. Pintor de Tyszkiewicz. Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, Roma, núm. inv. 3014. Cf. BAPD 203014; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 19.

V16. Cratera ática de columnas de figuras rojas. Agrigento. 475-425 a.C. Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Munich, núm. inv. Loeb 472. Cf. BAPD 19028; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1368; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 38; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 6.

V17. Cílica ática de figuras rojas. Vulci, 475-425 a.C. Pintor de Pentesilea. Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Munich, núm. inv. 2689 /J402. Cf. BAPD 211566; Palagia, 1984, p. 311, núm. 1071; Moore, 1988, p. 175, núm. 45; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 45; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 21.

V18. Pélice ático de figuras rojas. *Caere*, 475-425 a.C. Polignoto. Musée du Louvre, Paris, núm. inv. G 375. Cf. BAPD 213437; Palagia, 1984, p. 311, núm. 1073; Vollkommer, 1997, p. 39, núm. 22.

V19. Cratera-cílica ática de figuras rojas. 475-425 a.C. Pintor de la Nekyia. Metropolitan Museum, Nueva York, núm. inv. MET 08.258.21. Cf. BAPD 214585; Palagia, 1984, p. 311, núm. 1072; Kahil & Icard, 1984, p. 728, núm. 1367; Kahil & Icard-Gianolio, 1992, p. 260, núm. 37; Vollkommer, 1997, p. 38, núm. 7.

BIBLIOGRAFÍA

Alfayé Villa, Silvia y Pina Polo, Francisco (eds.) (2018-2019). *Dioses, sacerdotes y magos en el mundo antiguo. Homenaje a Francisco Marco Simón*. Bandue, 11. Madrid: Trotta.

Amandry, Pièrre (ed.) (1984). *L'Antre Corycien, II*. Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. 9. Athénes: École Française d'Athènes.

Arjona Pérez, Manuel (2018-2019). Aretusa y Ganimedes en Eubea: sobre jóvenes y dioses, sobre peces y plantas. En Alfayé Villa & Pina Polo, 2018-2019, pp. 13-29.

Bakhuizen, Simon C. (1976). *Chalcis-in-Euboea. Iron and Chalcidians Abroad.* Chalcidian Studies, 3. Leiden: Brill.

Bakhuizen, Simon C. (1985). *Studies in the Topography of Chalcis on Euboea. A Discussion of the Sources*. Chalcidian Studies, 1. Leiden: Brill.

Beaulieu, Marie-Claire (2013). The Myths of the Three Glauci. *Hermes*, 141, pp. 121-141.

Bérard, Claude (1974). Anodoi. *Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*. Bibliotheca Helvetica Romana, 13. Berne: Institut Suisse de Rome.

Berger, Ern (ed.) (1982). *Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig. Band II. Terrakotten und Bronzen*. Basel: Philipp von Zabern.

Bernabé, Alberto (2017). Jueces infernales, de Homero a Platón. *Anais de Filosofia Clássica*, 11.22, pp. 60-79.

Bernabé, Alberto, Herrero de Jáuregui, Miguel, Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel & Martín Hernández, Raquel (eds.) (2013). *Redefining Dionysos*. MythosEikonPoiesis, 5. Berlin & Boston: De Gruyter.

Bol, Peter C. (1989). *Argivische Schilde.* Olympische Forschungen, 17. Berlin & New York: De Gruyter.

Bonnechere, Pierre (2003). *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Religions in the Graeco-Roman World, 150. Leiden & Boston: Brill.

Bonnechere, Pierre & Cursaru, Gabriela (eds.) (2015). *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne. Actes du Colloque de Montréal et de Québec (2-5 mai 2014). Vol. I*. Les Études Classiques, 83. Namur: Société des Études Classiques.

Cairns, Douglas L. (1996). Veiling, αἰδώς, and a Red-figure Amphora by Phintias. *Journal of Hellenic Studies*, 116, pp. 152-158.

Callaghan, Peter J. (1978). KRS 1976: Excavations at a Shrine of Glaukos, Knossos. *Annual of the British School at Athens*, 73, pp. 1-30.

Calvo Martínez, José Luis (2000). The Katábasis of the Hero. En Pirenne-Delforge & Suárez de la Torre, 2000, pp. 67-78.

Caruso, Fabio (2001). Apollo, Orione e la crisi beotica (osservazioni su un vaso perduto del pittore di Syriskos). *Mélanges de l'École Française de Rome*, 113.1, pp. 123-173.

Centre Jean Bérard (1981). *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*. Cahiers du Centre Jean Bérard, 6. Naples: Centre Jean Bérard.

Debiasi, Andrea (2013). Dioniso e i cani di Atteone in Eumelo di Corinto (una nuova ipotesi su *P.Oxy.* XXX 2509 e Apollod. *Bibl.* III 4, 4). En Bernabé *et al.*, 2013, pp. 200-234.

Díez de Velasco Abellán, Francisco (1990). Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico *Miníada*. *Gerión*, 8, pp. 73-87.

Dodd, David B. & Faraone, Christopher A. (eds.) (2003). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London & New York: Routledge.

Dumézil, Georges (1935). Τιτυός. *Revue de l'Histoire des Religions*, 111, pp. 66-89.

Ekroth, Gunnel (2002). *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cult in the Archaic to the Early Hellenistic periods.* Kernos, Suppl. 12. Liège: Presses Universitaires de Liège.

Ekroth, Gunnel (2007). Heroes and Hero-cult. En Ogden, 2007, pp. 100-114.

Fachard, Sylvian, Theurillat, Thierry, Psalti, Athanasia, Ackermann, Delphine & Knoepfler, Denis (2017). Le Nécropole du Canal à Érétrie: topographie et inscriptions. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 141, pp. 141-226.

Faustoferri, Amalia (1996). *Il trono de Amyklai e Sparta. Bathykles al sevizio del potere*. Napoli: Edizioni scientiche italiane.

Fernández Galiano, Manuel (1969). *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.

Fontenrose, Joseph Eddy (1981). *Orion. The Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley: University of California Press.

Gisler, Jean-Robert (1994). Prometheus. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. VII, 1994, pp. 531-553.

Graf, Fritz (2003). Initiation. A Concept With a Troubled History. En Dodd & Faraone, 2003, pp. 3-24.

Greifenhagen, Adolf (1959). Tityos. *Jahrbuch der Berliner Museen*, 1, pp. 5-32.

Hadzisteliou-Price, Theodora (1978). *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society, 8. Leiden: Brill.

Hornbostel, Wilhelm (1977). *Kunst der Antike. Schätze aus norddeutschem Privatbesitz. Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, Ausstellung, 21. Januar – 6. März 1977. Katalog*. Mainz: Philipp von Zabern.

Istituto della Enciclopedia Italiana (1965). *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale,* Vol. VI. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Jacquemin, Anne (1999). *Offrandes monumentales a Delphes*. Paris & Athènes: École Française d'Athènes.

Johnston, Sarah Iles (1999). *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Kahil, Lily & Icard, Noelle (1984). Artemis. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. II.1, 1984, pp. 618-753.

Kahil, Lily & Icard-Gianolio, Noelle (1992). Leto. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. VI.1, 1992, pp. 256-264.

Katsarou, Stella (1993). Λείψανα ιστορικών χρόνων από το σπήλαιο και την ευρύτερη περιοχή. En Sampson, 1993, pp. 323-342.

Katsarou, Stella (2013). Λατρεία Πανός και Νυμφών σε σπήλαιο της αρχαίας Φωκίδας στον Παρνασσό. Γραμματείον, 2, pp. 33-40.

Katsarou, Stella & Nagel, Alexander (ed.) (2021). *Cave and Worship in Ancient Greece. New Approaches to Landscape and Ritual*. New York: Routledge.

Kunze, Emil (1982). Archaischer Bronzeschild. En Berger, 1982, pp. 230-249.

Lalonde, Gerald V. (2006). *Horos Dios. An Athenian Shrine and Cult of Zeus*. Leiden & Boston: Brill.

Lamprinoudakis, Vasilis K., Mendoni, Lina, Koutsoumpou, Maria, Panagou, Tania, Sfyroera, Alexandra S. & Charalampidou, Xenia (eds.) (2021). *ἔξοχος ἄλλων. Τιμητικός Τόμος για την καθηγήτρια Εύα Σημαντώνη-Μπουρνία*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού.

Lane, Edward Arthur (1933-1934). Lakonian Vase-Painting. *Annual of the British School at Athens*, 34, pp. 99-189.

Larson, Jennifer (1995). *Greek Heroine Cults*. Madison: University of Wisconsin Press.

Lasserre, Françoise (1971). *Strabon. Géographie. Tome VII (Livre X)*. Collection Budé. Paris: Les Belles Lettres.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (1981-). Zürich, München, Düsseldorf & Bern: Artemis & Winkler.

Manoledakis, Manolis (2003). *«Νέκυια». Ερμηνευτική προσέγγιση της σύνθεσης του Πολυγνώτου στη «Λέσχη των Κνιδιών»*. Θεσσαλονίκη: Κορνηλία Σφακιανάκη.

Mavridis, Fanis & Jensen, Jesper Tae (eds.) (2013). *Stable Places and Changing Perceptions. Cave Archaeology in Greece*. Oxford: Archaeopress.

Mele, Alfonso (1981). I ciclopi, Calcodonte e la metallurgia calcidese. En Centre Jean Bérard, 1981, pp. 9-33.

Moore, Mary B. (1988). Ge. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae,* Vol. IV.1, 1988, pp. 171-177.

Ogden, Daniel (ed.) (2007). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell.

Orlandos, Anastasios K. (1965). Pitsa. En Istituto della Enciclopedia Italiana, 1965, pp. 201-204.

Palagia, Olga (1984). Apollon als Rächer. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. II.1, 1984, pp. 310-311.

Paribeni, Enrico (1959). *Catalogo delle sculture di Cirene. Statue e rilievi di carattere religioso*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Pauly, August Fr., Wissowa, Georg, Kroll, Wilhelm & Mittelhaus, Karl (eds.) (1937). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Zweite Reihe [R-Z]. Zwölfter halbband. Timon bis Tribus*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Petrocheilos, Nikolaos & Rousset, Denis (2019). Contribution à l'histoire et à l'épigraphie de Panopeus en Phocide. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 143, pp. 795-815.

Pingiatoglou, Semeli (1981). *Eileithyia*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Pirenne-Delforge, Vinciane & Suárez de la Torre, Emilio (eds.) (2000). *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l´Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999*. Kernos, Supplément 10. Liège: Presses Universitaires de Liège.
Pokorny, Julius (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke.
Reber, Karl (2021). Die Grotte Roï-Spilia auf Südeuböa. Ein pastorales Heiligtum?. En Lamprinoudakis *et al.*, 2021, pp. 647-655.
Roscher, Wilhelm Heinrich (ed.) (1916-1924). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Vol. V. Leipzig: Teubner.
Sampson, Adamantios (1975). Δρακοσπιλια. *Αρχαιολογικό Δελτίο*, 30, B1, p. 153.
Sampson, Adamantios (1976). Τριάδα. *Αρχαιολογικό Δελτίο*, 31, B1, p. 157.
Sampson, Adamantios (ed.) (1993). *Σκοτεινή Θαρρούνιων. Το σπήλαιο, ο οικισμός και το νεκροταφείο*. Αθήνα: Sampson, pp. 323-342.
Schefold, Karl & Giuliani, Luca (1992). *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*. New York: Cambridge University Press.
Scherling, Karl (1937). Tityos. En Pauly, Wissowa, Kroll & Mittelhaus, 1937, pp. 1593-1609.
Schöne-Denkinger, Angelika (ed.) (2014). *Corpus Vasorum Antiquorum. Deutschland. Berlin, Antikensammlung, ehemals Antiquarium. Band 15. Attisch Rotfigurige und Schwarzgefirnisste Peliken, Loutrophoren und Lebetes Gamikoi* [Deutschland, Band 95]. München: C.H. Beck.
Schörner, Günther & Goette, Hans Rupprecht (2004). *Die Pan-Grotte von Vari*. Mainz am Rheim: Philipp von Zabern.
Sourvinou-Inwood, Christiane (1986). Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in "Odyssey" 11. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 33, pp. 37-58.
Sporn, Katja (2013). Mapping Greek Sacred Caves. Sources, Features, Cults. En Mavridis & Jensen, 2013, pp. 202-216.
Sporn, Katja (2021). The Face of Cave Rituals. Terracotta Figurines in Greek Sacred Caves. En Katsarou & Nagel, 2021, pp. 167-187.
Sprawski, Slawomir (2008). Aristotle on the History of Euboea? Remarks on the Autor of *Peri Euboias* (FGrH 423). *Journal of Classical Studies Matica Srpska*, 10, pp. 107-116.
Trantalidou, Katerina & Kavoura, Ismini (2006-2007). Astragali in Caves. The Contribution of the Archaeozoology in the Understanding of Some Ancient Greek Practices. *Anodos*, 6-7, pp. 459-473.
Tzouvara-Souli, Chryseis (1999). Ομάδα πήλινων ειδωλίων από το σπήλαιο Ασβότρυπα στο Φρύνι της Λευκάδας. *Δωδώνη*, 27, pp. 372-436.
Van Gennep, Arnold (1909). *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
Vollkommer, Rainer (1997). Tityos. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. VIII.1, 1997, pp. 37-41.
Walter-Karydi, Elena (ed.) (2010a). *Myths, Texts, Images. Homeric Epics and Ancient Greek Art. Proceedings of the 11th International Symposium on the Odyssey. Ithaca, September 15-19, 2009*. Ithaca: Centre for Odyssean Studies.

Walter-Karydi, Elena (2010b). Polygnotos' Nekyia or the Athenians and the Underworld. En Walter-Karydi, 2010a, pp. 209-238.

Waser, Otto (1916-1924). Tityos. En Roscher, 1916-1924, Vol. V, pp. 1033-1055.

Wickens, Jere Mark (1986). *The Archaeology and History of Cave Use in Attika, Greece, from Prehistoric through Late Roman times (Volumes I and II) (Ph. D. diss. Indiana University)*. Ann Arbor: Indiana University.

Xagorari, Maria (1994). Rhadamanthys. En *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae,* Vol. VII.1, 1994, pp. 676-678.

Zancani Montuoro, Paola, Zanotti-Bianco, Umberto & Krauss, Friedrich (1954). *Heraion alle foce del Sele, II*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dallo Stato-Archivi di Stato.

Zampiti, Alexandra (2012). *Λειβήθριο Άντρο Ελικώνα Βοιωτίας: από την κεραμική των αρχαϊκών και κλασσικών χρόνων*. Διδακ. Διατριβή. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Zampiti, Alexandra (2013). Schisto Cave at Keratsini (Attica). The Pottery From Classical Through Roman Times. En Mavridis & Jensen, 2013, pp. 306-318.

The Representation of False Prophets in Polemical Discourses. A Comparative Analysis*

La representación de los falsos profetas en los discursos polémicos. Un análisis comparativo

Gaetano Spampinato
Université de Fribourg
gaetano.spampinato@unifr.ch

Abstract

In this article, I analyse some "transversal" polemical motifs (adopted by both "pagans" and Christians) in the representation of Alexander of Abonouteichos, offered in the homonymous work by Lucian of Samosata, and in the description of the Montanists in heresiological sources, focusing in particular on the polemists who are quoted by Eusebius of Caesarea. This analysis attempts to highlight how, despite the

Resumen

En este artículo analizo algunos motivos polémicos "transversales" (adoptados tanto por "paganos" como por cristianos) en la representación de Alejandro de Abonouteichos, en la obra homónima de Luciano de Samosata, y de los Montanistas en las fuentes heresiológicas, centrándome en particular en los autores citados por Eusebio de Cesarea. Este análisis intenta poner de relieve cómo, a pesar de las dife-

* This paper was written with the support of a research project on "Religious competition in Late Antiquity", funded by the Swiss National Science Foundation (SNSF) and hosted by the University of Fribourg (P.I. Francesco Massa) (http://relab.hypotheses.org).

differences between the mentioned authors, it is possible to find some common points in the representation of the "false prophets" that is often due to the same literary references. In particular, I analyse the way of presenting the life and behaviour of these characters and their way of delivering prophetic messages.

rencias entre los autores citados, es posible encontrar algunos puntos comunes en la representación de los "falsos profetas" que a menudo se debe a las mismas referencias literarias. En particular, analizo la forma de presentar la vida y el comportamiento de estos personajes y su manera de dar mensajes proféticos.

PALABRAS CLAVE

Alejandro de Abonouteichos; Controversia montanista; Eusebio de Cesarea; Falso profeta; Glicón; Heresiología antigua; Luciano de Samosata; Maximila; Mensajes proféticos; Montanus; Priscila; Réplica polémica.

KEYWORDS

Alexander of Abonouteichos; Ancient Heresiology; Eusebius of Caesarea; False prophet; Glycon; Lucian of Samosata; Maximilla; Montanist Controversy; Montanus; Polemical rapresentation; Priscilla; Prophetic messages.

Fecha de recepción: 15/09/2022

Fecha de aceptación: 17/07/2023

In her recent volume on Montanist prophecy, Maria Dell'Isola devoted a chapter to analysing how the polemical sources constructed this prophetical movement, its figures and peculiarities.[1] The scholar's discursive analysis examines the elements – in terms of vocabulary, images, polemical patterns, etc. – that characterise the portrayal of the New Prophets by the heresiologists: the madness of their ecstasies, the obscurity of their prophetic messages, the role of women in the group, up to the accusations of depravity, greed, and lust. Dell'Isola also offers an interesting comparison between these polemical representations of the Montanists and that of the Valentinian teacher Mark by Irenaeus of Lyon.[2] This analysis, displaying the common elements in the different polemical discourses, demonstrates the existence of recurring aspects in the heresiological representation of "heresiarchs", in particular of those who claim to have a prophetic gift and hold a great authority.[3]

Dell'Isola also remembers that many of these polemical elements were already present in the "pagan" controversy against the Christians: she recalls, for example, the famous portrayal of some alleged prophets by the philosopher Celsus, quoted by Origen (*Against Celsus* 7, 9). Regarding the polemical motifs in these representations, especially the most abominable ones, such as incest and cannibalism, the historian concludes:

1. See Dell'Isola, 2020a, pp. 115-152.

2. See Irenaeus of Lyon, *Against the Heresies* (I 13, 2 – 21, 3), quoted also by Epiphanius of Salamis (*Panarion* 34, 2-3) in his polemic against Mark.

3. In this contribution, the terms "pagan" and "heretic" are used for the sake of convenience and in order to emphasise the polemical character of the sources that use them, although I am obviously aware of the problematic nature of these two terms and categories and of the debate about their use in a scientific context. For an overview of the recent debate around the category of "heresy", see Pesce, 2014 and 2018, pp. 67-84 and Pållson, 2021, pp. 47-65; on paganism (and polytheism), instead, see Bettini, 2014, pp. 103-114.

> "In realtà, l'accusa di infanticidio e cannibalismo non è nuova, anzi circolava diffusamente, ma in origine fu utilizzata dai pagani contro i cristiani. […] Si tratta di un meccanismo cha ha agito anche dietro altre accuse, come quella di magia, che infatti prima di essere impiegata dagli eresiologi nella confutazione degli eretici era stata utilizzata ad esempio anche da Celso contro i cristiani e contro la stessa figura di Gesù".[4]

Her analysis thus focuses on the polemical representation of the Montanist movement by polemical sources, rather than on the reconstruction of its historical reality. Explaining this particular focus on the representation of "heresies", Dell'Isola refers to the French scholar Alain Le Boulluec. In his famous study on the development of the notion of "heresy", Le Boulluec proposes, so to say, to shift the focus from the heresies to their representation in heresiological sources: "*Si l'on s'en tient à l'étude des 'représentations hérésiologiques', on situe d'emblée l'hérésie du côté des constructions contingentes*".[5] From this perspective, through the lens of polemical representations, Dell'Isola analyses how the heresiologists "created" Montanism by using certain polemical motifs which are widely spread in the representation not only of heresies but also of other religious groups (e.g., the "pagans") by Christians authors – as well as of Christians themselves by the opposing groups, as I said.

Her considerations on the depiction of the New Prophets open to a broader reflection on the diffusion of these elements in polemical representations in Greek literary production. Many of these elements, in fact, already appear in the archaic and classical period, in the depiction of some figures who are reprehended by different authors. More specifically, they seem often attributed to "prophetic figures" (prophets, soothsayers, diviners, etc.), who would boast a particular relationship with the divinities, a peculiar conduct of life and morality, and a great wisdom.[6] Against these figures, polemicists often propose both specific and common accusations, which ironically "overturn" their divine character and reveal their nature of

4. Dell'Isola, 2020a, p. 152. On the accusation of cannibalism in literary production, see Nagy, 2009. More generally, on the accusations of anthropophagy, incest, and infanticide against Christians, see Wagemakers, 2010.

5. See Le Boulluec, 1985, p. 19.

6. By the expression "prophetic figure", I generally mean a character who has some power that allows him or her to investigate the will of the deities, to know future events and to understand past ones, although I am aware of the great multiplicity and differences in these various figures between the "pagan", Jewish and Christian worlds. In this article, in fact, I will focus more on the representation of these figures (specifically, of the alleged προφῆται and of the ψευδόμαντις from Abonoutheichos) than on their historical reality or their characteristics – for which I refer to comprehensive works, such as that of Aune, 1983.

"charlatans". From this perspective, despite the obvious differences due to historical, geographical, and cultural contexts, these polemical elements against "prophet-charlatans" appear common to different groups, since both Christians and pagans use them in a similar manner.[7]

In this article, starting from the elements explored by Dell'Isola and extending the examination to other aspects, I will analyse some "transversal" polemical motifs (that is, adopted by both pagans and Christians) in the representation of the "charlatan".[8] Although, whenever possible, I will try to provide historical references to the phenomena, groups, and figures at the centre of this article, I mainly focus on their depiction by polemical sources, starting from Le Boulluec's perspective on the "construction" of otherness and extending it beyond the heresiological sources. My analysis will compare, on the one hand, the polemical representation of the Cataphrygians in the anti-Montanist sources, with a particular focus on the authors quoted by Eusebius in the *Ecclesiastical History*, and, on the other hand, that of Alexander of Abonouteichos in the homonymous work by Lucian of Samosata. In the latter polemical work, written around the end of the 2nd century – more or less, the same period of the first anti-Montanist authors – the rhetorician depicts with impetuous irony the alleged prophetic activity of the charlatan Alexander and the foundation in Abonouteichos of the oracle of Glycon with the purpose of becoming rich. I will underline the evident differences in the historical and cultural context and in the literary genre of these sources, in order to avoid oversimplified juxtapositions.

These differences are of various kinds: they are related not only to the literary form of these works but also to their cultural and social contexts of reference, as well as to the polemical objectives of their authors.[9] In particular, I hasten to emphasise how Christian authors often consider, in their polemics against the heretics, specific biblical models (e.g., the "false prophets" mentioned in the biblical books, such as the prophets of Baal or the false prophetess Jezebel) that are not present in Lucian. On the other side, the rhetorician of Samosata mentions several coeval philosophers

7. As I will try to demonstrate, these similarities are due to common literary models: for example, Plato's representation of the false μάντεις (see *Republic* 364b) who seduce and deceive people for money. See Bertani, 2020.

8. By the term "charlatan", in this paper, as I said, I mean a figure who ascribes to himself some prophetic and divinatory power, who claims to follow a particular lifestyle and boasts a special relationship with divinity and great wisdom, all characteristics that polemicists regard as deceptions. On the representation of some "holy men" as charlatans, especially in the ancient novel, I refer to the collection by Panayotakis *et al.*, 2015.

9. It should also be added that the works of the Christian authors quoted by Eusebius are in fragmentary form, and it is often not easy to reconstruct their more general context.

and philosophical schools in his work, referring to these as some of his polemical targets.[10] Such references to philosophical controversies find no place in the anti-Montanist polemicists: these authors seem to focus more on an "internal controversy" between Christians and those who profess to be Christians.

However, despite these differences, a comparison between these sources and their respective representations of charlatans is particularly interesting and, in some respects, even original. Indeed, these are sources that, besides being very close chronologically, are characterised by their polemics against figures who boast a special relationship with a divinity and a prophetic power. This very relationship would give to the prophet (Alexander in the case of Lucian, Montanus and his disciples for the Christian heresiological sources) a particular authority, causing a clash with other authoritative figures: philosophers, bishops, as well as other prophets. In this regard, one of the common elements between these different sources is the use of a series of motifs on the representation of the "charlatan" that would derive from a common literary, cultural, and polemical basis in the depiction of "otherness", particularly in the prophetic field.

The aim of this research is not to demonstrate a dependence or influence of one of these sources on another but rather to investigate these common elements in the polemical representations, which could reflect a certain literary tradition on the depiction of the false prophets.[11] This investigation will make it possible to contextualise the representations of Alexander, on the one hand, and the Montanists, on the other, in a broader literary and polemical context. I will take a broad look at the question of the representation of false prophets and charlatans in the sources, beyond, so to speak, the "religious context" of reference, through the examination of common polemical motifs. The use of these themes seems to be mainly connected to the presence of common models, mostly in a literary context, in the depiction of figures of "otherness", which are adopted, albeit in different contexts, by Lucian and the anti-Montanist heresiologists.

Regarding common polemical motifs, my analysis will focus on two general aspects in the portrayal of these figures. Firstly, I will investigate the features related

10. On this polemic against the philosophers, who are not, according to Lucian, on the same level of the wise Epicureans, see *infra*. I will only point out here that this kind of polemic is very frequent in Lucian: I mention, for example, the pamphlet *Philosophies for Sale*, where the author ridicules the various philosophers, whom Zeus sells off at the market as if they were slaves. On some polemical motifs of this work, see Massa, 2020, pp. 28-31.

11. In fact, some studies have investigated Lucian's knowledge not only of Christianity, but also of different groups and figures around the 2nd century. I will just mention an article by Ramelli (2005) on possible traces of Montanism and anti-Montanist polemic in Peregrinus. The same scholar, more recently, has also investigated the holy man/charlatan motif in the same work (see Ramelli, 2015).

to the life of the false prophets, including some aspects of their behaviour and morality. Also, it will be interesting to investigate the account of their death, which in the polemicist's strategy assumes an emblematic value. Secondly, I will focus on the forms and contents of their prophecy, i.e. the charlatans' way of entering into ecstasy and of delivering their "prophetic messages", which appear bizarre, ambiguous and deceitful.

1. Life, Morality, and Behaviour of the Charlatan

Among the most widespread accusations against "deviant" figures or groups of "otherness" (and not only in religious contexts),[12] the ones on morality and behaviour are certainly the most widespread: I refer in particular to greed, love for money and luxury, and sexual depravity.[13] These two accusations, which are very often combined in polemical discourses, seem more vehement when addressed to figures who profess a humble and sober life, conducted in poverty, ascetic rigour, and sexual continence.[14]

These two polemical motifs are widespread in the heresiological discourses against the New Prophets. Regarding accusation of greed, the anti-Montanist Apollonius, who is quoted by Eusebius, recalls that Montanus was the one "who appointed collectors of money, who organized the receiving of gifts under the name of offerings, who provided salaries for those who preached his doctrine in order that its teaching might prevail through gluttony" (*Ecclesiastical History* V 18, 2).[15] This greed corre-

12. On the creation of "otherness" in polemical discourses and the creation of the "selves" through the specular representation of the "others", especially in late antique heresiology, see the reflections of Iricinschi & Zellentin, 2008b.

13. These accusations are also already widespread in classical period and have been used by different authors, like philosophers – for example, Plato on greed in the *Hipparcus* (see Samad, 2010). Interestingly, however, polemics can be built on the opposite themes, that is excessive rejection of goods, understood as rejection of civilisation, and abstention from sexuality. From this perspective, perhaps the most famous case is represented by Euripides' Hippolytus in the homonymous tragedy; see Kokkini, 2013.

14. The greed-lust couple is in fact one of the most widespread in heresiological polemics, especially against heresiarchs: the portrayal of the masters and "founders" of movements as corrupt, avaricious, and lustful people serves to discredit the disciples as well. I will only mention the significant case of Epiphanius of Salamis. In the *Panarion*, the heresiologist depicts various heresiarchs according to these polemical motifs, such as Simon the Magician (*Panarion* 21), Carpocrates (*Panarion* 27), as well as Mani and his teachers (*Panarion* 66).

15. ὁ πρακτῆρας χρημάτων καταστήσας, ὁ ἐπ᾿ ὀνόματι προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος, ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύσσουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον, ἵνα διὰ τῆς γαστριμαργίας ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου κρατύνηται. The Greek texts of the *Ecclesiastical History* are taken from the edition of Schwartz (1903), while the translation from the edition of Lake (1965).

sponds to a love of luxury, which is explicitly in contrast with the sobriety that should characterise the prophets. Apollonius in fact polemically asks: "Does not all Scripture seem to you to forbid a prophet from receiving gifts and money? […] Tell me, does a prophet dye his hair? Does he pencil his eyelids? Does he love ornaments? Does he gamble and dice? Does he lend money?" *(Ecclesiastical History* V 18, 3 and 11).[16] The anti-Montanist polemicists add also some allegations of sexual immorality: the prophetess Priscilla is called "virgin" (παρθένος) even if she was married and left her husband (*Ecclesiastical History* V 18, 3); furthermore, an anonymous prophetess is accused of having a depraved relationship with a certain Alexander, who was worshipped as a martyr – while, in reality, he was arrested because of his robberies (*Ecclesiastical History* V 18, 6).[17]

The allegation of greed is of absolute centrality in the polemic against Alexander of Abonouteichos: throughout his work, Lucian continually recalls how the character's alleged prophetic activity had a boundless enrichment and a luxurious life as its main aspiration. This link between money and prophecy is emblematic: excessive enrichment demonstrates the falshood of Alexander's oracles. At the beginning of the work, Lucian, telling of the misconduct of the young Alexander and his master Kokkonas, states (*Alex.* 8):

> ὡς γὰρ ἂν δύο κάκιστοι καὶ μεγαλότολμοι καὶ πρὸς τὸ κακουργεῖν προχειρότατοι εἰς τὸ αὐτὸ συνελθόντες, ῥᾳδίως κατενόησαν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ὑπὸ δυοῖν τούτοιν μεγίστοιν τυραννούμενον, ἐλπίδος καὶ φόβου, καὶ ὅτι ὁ τούτων ἑκατέρῳ εἰς δέον χρήσασθαι δυνάμενος τάχιστα πλουτήσειεν ἄν·… καὶ Δελφοὺς οὕτω πάλαι πλουτῆσαι καὶ ἀοιδίμους γενέσθαι καὶ Δῆλον καὶ Κλάρον καὶ Βραγχίδας…

> "As is entirely predictable if you put together two exceptionally wicked and daring men, itching to get down to a bit of villainy, they easily realized that the life of men is under the tyranny of two great masters, hope and fear, and that a man who could exploit both of those emotions to his advantage would get very rich very quickly. […] This is

16. δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ κωλύειν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; … προφήτης, εἰπέ μοι, βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει;

17. See *Ecclesiastical History* V 18, 6. Timothy of Constantinople (*On Those Who Enter to the Church* 382; PG 86, 1, 20B), a 7th-8th century heresiologist, even depicts Maximilla and Priscilla as two prostitutes, a rare accusation in earlier heresiology. The accusation of love for parties, banquets, and revelry is already present in Plato's account of soothsayers (*Republic* 364b).

how Delphi got rich and famous, once upon a time, and similarly Delos, Klaros, and Branchidai".[18]

The reference to the most famous oracular sanctuaries is interesting: on the one hand, it seems to present a veiled polemic against their great enrichment; on the other hand, it opens a reflection on the "hunger for oracles" that, according to Lucian, would characterise mankind. Alexander and Kokkonas, who are aware of this reality, decide to create a sanctuary, but their interest is only in money. In fact, the choice of founding this sanctuary in Abonouteichos is related to the characteristics of its inhabitants, who, according to Alexander, not only easily fall in superstition, but are above all rich.[19] In this case, therefore, the love for money is not a *consequence* of being a false prophet: while Montanus is greedy *because* he is dominated by a lying demon (to whom he abandoned his soul for an arrogant desire of supremacy), for Alexander, greed *is* the main cause of his oracular activity. In both cases, however, the attachment to money, which, for the polemicists, appears in contrast to the supposed purity professed by the charlatans, becomes a clear sign of their lying character.[20]

This polemical motif appears in a similar way in the accusation of sexual depravity, which, as well as that of greed, is also widespread in Lucian's work: from the depiction of the young Alexander prostituting himself and seducing a "magician" (γόης), in order to learn his tricks, to his orgies with charming young men and married women when he reached his success.[21] As said, this accusation assumes a

18. In this paper, for the Greek texts of the *Alexander* I use the critical edition by Macleod (1993), while I refer to the very recent translation by Thonemann (2021).

19. Throughout the *Alexander*, Lucian insists on the charlatan's particular predilection for rich people: the wealth of these individuals, however, is often accompanied by stupidity and credulity, as in the case of the powerful and superstitious Rutilianus (see n. 56), who agrees to marry the daughter of the false prophet. This theme intersects with that of the critic against Alexander's public (*infra*).

20. In some parts of the work, Lucian seems to emphasise the charlatan's love for luxury as expression of his vainglory. For example, he represents him in this way at the beginning of his alleged oracular activity: "He was now wearing his hair long in curling locks; he was dressed in a purple tunic with a white stripe down the middle, with a white robe over the top" (*Alex.* 11: κομῶν ἤδη καὶ πλοκάμους καθειμένος καὶ μεσόλευκον χιτῶνα πορφυροῦν ἐνδεδυκὼς καὶ ἱμάτιον ὑπὲρ αὐτοῦ λευκὸν ἀναβεβλημένος). This particular type of dress, in fact, refers to the richness of royalty, as Thonemann (2021, p. 86) observes: "The purple tunic with a white stripe down the middle (*chitōn mesoleukos*) was one of the characteristic items of royal dress of the Achaemenid Persian kings […], subsequently adopted by Alexander the Great".

21. See Lucian, *Alex.* 5. This reference to the magician's seduction is important in Lucian's argumentative strategy. This depiction at the beginning of the work of Alexander as the disciple and lover of a magician already provides a polemical perspective on the following activities of the charlatan.

particular relevance since Alexander, according to Lucian, used to fervently preach abstention from carnal relations. Lucian explicitly insists on this aspect (*Alex*. 41):

> προλέγων δὲ πᾶσιν ἀπέχεσθαι παιδίου συνουσίας, ὡς ἀσεβὲς ὄν, αὐτὸς τοιόνδε τι ὁ γεννάδας ἐτεχνήσατο. ταῖς γὰρ πόλεσι ταῖς Ποντικαῖς καὶ ταῖς Παφλαγονικαῖς ἐπήγγελλε θεηκόλους πέμπειν … καὶ νόμον δὲ ἐπεποίητο, ὑπὲρ τὰ ὀκτωκαίδεκα ἔτη μηδένα τῷ αὐτοῦ στόματι δεξιοῦσθαι μηδὲ φιλήματι ἀσπάζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις προτείνων τὴν χεῖρα κύσαι μόνους τοὺς ὡραίους κατεφίλει…

> "To everyone else, he proclaimed that they must abstain from sex with boys, because it was impious; as far his own personal behaviour, he cooked up the following scheme, high minded character that he was. He announced to the cities of Pontos and Paphlagonia that they should send 'servants of god' […]. And he established a rule that he would not use his mouth to greet anyone over eighteen years of age, nor would he welcome them with a kiss. To everyone else he put his hands to be kissed; it was only beautiful boys he deigned to kiss enthusiastically himself […]".

The irony of the allegation is suggested by the image of Alexander demanding several kisses from the most beautiful young men, while to the others he only held out his hand, thus demonstrating his passion for physical beauty.

The immoral and excessive sexuality of the false prophet is emblematically demonstrated a little further on (*Alex*. 42):

> καὶ ἦν μέγα καὶ εὐκτὸν ἑκάστῳ, εἴ τινος γυναικὶ προσβλέψειεν εἰ δὲ καὶ φιλήματος ἀξιώσειεν, ἀθρόαν τὴν ἀγαθὴν τύχην ᾤετο ἕκαστος εἰς τὴν οἰκίαν αὐτῷ εἰσρυήσεσθαι. πολλαὶ δὲ καὶ ηὔχουν τετοκέναι παρ᾽ αὐτοῦ, καὶ οἱ ἄνδρες ἐπεμαρτύρουν ὅτι ἀληθῆ λέγουσιν.

> "And in fact it was a highly prestigious thing for a husband, if Alexander started making eyes at his wife; if he went so far as to think her worthy a kiss, then the husband thought that all the fortune in the world had come cascading into his house at once. Many women even boasted that they had borne his children, and the husbands themselves testified that their wives were telling the truth".

The seduction of women is a widespread polemical motif in the various representations of the charlatans. In the case of the Montanists it is present, as I said, in the arguments against the prophetesses Priscilla and Maximilla, who abandoned their husbands to follow Montanus (*supra*). However, in some heresiological discourses, such as Irenaeus' depiction against Mark the magician, the heresiologist insists precisely on the deception of married (and rich) women, who, once seduced by the her-

esiarch, commit adultery.[22] In this case, the accusation of seduction and adultery are framed in the polemic of alleged prophecy, since Mark would seduce his victims with the promise of giving them the gift of prophecy – as well as with some magic tricks.[23]

Also, in the passage from the *Alexander* in analysis, the theme of adultery is employed to mock the "divine nature" that the false prophet claims to have.[24] Lucian's ironic polemic is focused precisely on the victims, who indeed appear eager to be deceived by the charlatan: not only the women, who hope to have a child by Alexander, but even their husbands, who boast when their wives commit adultery with the false prophet.[25]

However, these two accusations, greed and depravity, belong to literary polemics against different types of figures – not only the prophetical ones. A specific aspect, indeed, seems particularly suitable in disputes around prophecy: the shame and anger displayed by the pseudo-prophet in refutations. The theme of the "refutation" (ἔλεγχος) of the false prophet is a very recurrent theme in early Christian production, and the Montanist controversy offers perhaps the most significant examples.[26] Eusebius' sources report numerous cases of attempts to refute the New Prophets. The anonymous anti-Montanist author, according to his testimony, was actively involved in one of these refutations in Ankyra, where the movement was largely diffused: on that occasion the opponents were refuted and humiliated, but the inhabitants of the city asked the author for a treatise in order to enable them to refute Montanists again in the future.[27]

---

22. See Irenaeus of Lyon, *Against the Heresies* I 13, 3.

23. *Ibidem*. On Mark and his magic activity, see Tripaldi, 2017.

24. Alexander's (semi-)divine status derives from the charlatan's claimed descent from the Homeric hero Podaleirius, who in the *Iliad* is the physician of the Achaean heroes, together with his brother Macaon. The revelation of descent from this hero appears in a specific oracle: "Behold a man of Perseus' race, beloved by Phoebus Apollo; the god-like Alexander, who inherits the blood of Podaleirios" (*Alex*. 11: Περσείδης γενεὴν Φοίβῳ φίλος οὗτος ὁρᾶται, δῖος Ἀλέξανδρος, Ποδαλειρίου αἷμα λελογχώς). The choice of this Homeric hero appears to be determined by Alexander's "strategy": Podaleirios is in fact the son of Asclepius. See Käppel, 2000.

25. We find once again the aforementioned polemic against Alexander's public, as rich as stupid and foolish for the charlatan's oracles.

26. In a heresiological context, the "refutation" (ἔλεγχος) does not only concern those heretics who boast prophetic powers: I can mention that the famous anti-heretical treatise once attributed to Hippolytus is called the *Elenchos*. Originally, the term ἔλεγχος, in a philosophical context, refers to the procedure of an analysis by which an idea or statement is refuted. For an overview on this term, see Lampe, 1961, p. 446 and Ierodiakonou & Krapinger, 2002. In the case of Alexander, the connotation of this term is primarily connected to the refutation of the false prophet's oracle; however, due to its effects, this ἔλεγχος of the Epicurean seems to extend to Alexander's activity in general.

27. See Eusebius, *Ecclesiastical History* V 16, 4-5: "Thus the church rejoiced and was strengthened in the truth, but our opponents were crushed for the moment and our adversaries were distressed. Therefore the presbyters of the place asked me to leave some note of what had been said against the

Most of the refutations represented in the sources, however, do not end successfully: on three occasions the supporters of the New Prophets badly drove away the opponents who had tried to approach the prophets to prove their honesty.[28] The dynamics of these attempts at refutation are particularly interesting especially for their depiction in anti-Montanist sources. These texts insist on the violence of the defenders of the false prophets, who impetuously shut physically the mouths of their opponents.[29] For the polemicists, this violent reaction is a clear demonstration of the falsehood of the alleged prophets, who feel shame and hatred and avoid any confrontation. Apollonius, for instance, challenges his opponents: "We can show the same in many instances, and, if they dare, let them stand the test" (*Ecclesiastical History* V 18, 10).[30]

These behaviours connected to the refutation of the charlatan are also evident in the *Alexander*. At the end of the work, the author reports a personal confrontation with the false prophet, where Lucian, rather than refuting his enemy, attempts (not very philosophically) to bite his hand.[31] However, the most significant example

opponents of the word of the truth, when Zoticus of Otrous, our fellow presbyter, was also present. Though we did not do so, we promised to write from home if the Lord permitted, and to send it to them speedily" (ὡς τὴν μὲν ἐκκλησίαν ἀγαλλιαθῆναι καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐπιρρωσθῆναι, τοὺς δ᾽ ἐξ ἐναντίας πρὸς τὸ παρὸν ἀποκρουσθῆναι καὶ τοὺς ἀντιθέτους λυπηθῆναι. ἀξιούντων οὖν τῶν κατὰ τόπον πρεσβυτέρων ὅπως τῶν λεχθέντων κατὰ τῶν ἀντιδιατιθεμένων τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ ὑπόμνημά τι καταλείπωμεν, παρόντος καὶ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ τοῦ Ὀτρηνοῦ, τοῦτο μὲν οὐκ ἐπράξαμεν, ἐπηγγειλάμεθα δέ, ἐνθάδε γράψαντες, τοῦ κυρίου διδόντος, διὰ σπουδῆς πέμψειν αὐτοῖς).

28. The anti-Montanist Anonymous (*apud* Eusebius, *Ecclesiastical History* V 16, 17) speaks of two bishops, Zoticus of Cumana and Julian of Apamea, who were chased away by the Montanist Themiso's companions during an attempt to refute a Montanist prophetess. Eusebius (*Ecclesiastical History* V 18, 13), quoting Apollonius, mentions a certain Zoticus, who had tried to refute Maximilla in the Montanist sanctuary town of Pepuza. Finally, an anti-Montanist synodal letter, written by the bishop of Antioch, Serapion, and signed by several bishops, recalls a similar episode (see Eusebius, *Ecclesiastical History* V 19, 3): "As God lives in the heavens the blessed Sotas in Anchialus wished to drive the devil out of Priscilla and the hypocrites would not let him" (ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτι Σωτᾶς ὁ μακάριος ὁ ἐν Ἀγχιάλῳ ἠθέλησε τὸν δαίμονα τὸν Πρισκίλλης ἐκβαλεῖν, καὶ οἱ ὑποκριταὶ οὐκ ἀφῆκαν).

29. On these episodes and the role of the New Prophets' supporters in sending away opponents and avoiding refutation, see Norelli, 2013; Spampinato, 2021.

30. τὸ ὅμοιον ἐπὶ πολλῶν δυνάμεθα ἀποδεῖξαι, καὶ εἰ θαρροῦσιν, ὑπομεινάτωσαν τὸν ἔλεγχον.

31. See *Alex.* 55: "And he put out his right hand for me to kiss, as he used to do with the masses; I clasped it as if about to kiss it, and by means of a really good firm bite I almost succeeded in leaving his hand paralysed" (καὶ ὁ μὲν προὔτεινέ μοι κύσαι τὴν δεξιάν, ὥσπερ εἰώθει τοῖς πολλοῖς, ἐγὼ δὲ προσφὺς ὡς φιλήσων, δήγματι χρηστῷ πάνυ μικροῦ δεῖν χωλὴν αὐτῷ ἐποίησα τὴν χεῖρα). This reference to the bite attempt is interpreted by Thonnemann (2021, p. 148), who refers to Bracht Branham (1989, pp. 205-206 and 266-267), as a reference to the dog-like attitude of the Cynics. The reaction of Alexander's supporters is aggressive and is reminiscent of the episode of the Epicurean (*infra*): they are not only

appears above in the work, when Lucian expressly speaks of an attempt of ἔλεγχος by an Epicurean. The followers of Epicurus, as recently recalled by Daniel Sarefield (2020), are presented as the only real opponents of the false prophet in the work, while the other philosophers (Platonists, Stoics and Pythagoreans) show a good relationship with the charlatan. Alexander always avoided Epicurus' followers, since he considered the philosopher "his worst enemy – and rightly so, since Epicurus considered all this kind of thing to be risible and infantile" (*Alex*. 25).[32]

One day, however, an Epicurean approach and refutes him, and for this very brave act of his he risks his life. The Epicurean, in fact, announces in front of the population that an oracle which was issued by Alexander about the death of a young man was proved to be false, since this young man had only got lost on a journey. Alexander's reaction is very harsh (*Alex*. 45):

> ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἀγανακτήσας ἐπὶ τῷ ἐλέγχῳ καὶ μὴ φέρων τοῦ ὀνείδους τὴν ἀλήθειαν ἐκέλευεν τοὺς παρόντας λίθοις βάλλειν αὐτόν, ἢ καὶ αὐτοὺς ἐναγεῖς ἔσεσθαι καὶ Ἐπικουρείους κληθήσεσθαι.
>
> "Alexander was infuriated at having been exposed, and since he was unable to bear the truth of the criticism, he instead ordered the spectators to pelt him with stones, saying that otherwise they too would be polluted and would be called Epicureans in future".

As mentioned, the Epicurean's speech is presented as an ἔλεγχος, since it aims to prove the lie not only of the oracle in question, but of Alexander's prophetic ability in general.[33] The charlatan's reaction is so rancorous that he orders to his followers to stone the enemy. Only the intervention of a certain Demostratus, who protect with his body the Epicurean, saves the philosopher from the violence of the crowd. On the level of narrative strategy, the Epicurean's attempt of refutation, despite the turbulent ending, is successful, as Alexander's angry reaction confirms.

A final aspect of investigation into the charlatan's behaviour concerns his death. In heresiology, the death of the heresiarch often plays a very important role in the polemical representation not only of him, but also of his movement. By the depiction

furious at the author for the bite attempt, but also for daring to call Alexander by his name and not by the name of prophet – a reference, according to Pozzi (2003, p. 132), to the Pythagorean custom of not calling the master by name.

32. ἔχθιστος δικαίως, πάντα ταῦτα ἐν γέλωτι καὶ παιδιᾷ τιθέμενος. In his speeches, in fact, Alexander often raged against atheists, Christians and Epicureans – for example, in *Alex*. 38.

33. On the term ἔλεγχος, *supra* n. 26.

of the ridiculous and miserable end of the heresiarch, the polemicist can give an even more critical reading of his life and teachings and, at the same time, mock those who still admire such a figure.[34]

Christian heresiology, in general, follows two lines in the depiction of the death of heresiarchs: 1) association with a negative character from the Scriptures; 2) representation of a death that polemically and ironically "reflects" the life and/or the doctrine of the heretic master. In the polemic toward Montanism we find both these options. The Anonymous quoted by Eusebius recalls how Montanus and Maximilla, despite their attempts to assimilate themselves to the prophets and the exaltation of martyrdom, would have hanged themselves, "like the traitor Judas" (*Ecclesiastical History* V 16, 13 Ἰούδα προδότου δίκην). Another prominent figure of the group, Theodotus, would have died in the following manner (*Ecclesiastical History* V 16, 14):

> καθάπερ καὶ τὸν θαυμαστὸν ἐκεῖνον τὸν πρῶτον τῆς κατ᾽αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπόν τινα Θεόδοτον πολὺς αἱρεῖ λόγος ὡς αἰρόμενόν ποτε καὶ ἀναλαμβανόμενον εἰς οὐρανοὺς παρεκστῆναί τε καὶ καταπιστεῦσαι ἑαυτὸν τῷ τῆς ἀπάτης πνεύματι καὶ δισκευθέντα κακῶς τελευτῆσαι

> "So also general report says that a certain Theodotus, that remarkable man, the first steward as it were of their alleged prophecy, was sometimes taken up and raised to Heaven, when he fell into a trance and trusted himself to the spirit of deceit, but was hurled down and died miserably".

This episode shows a clear polemical connection with Montanist prophecy: Theodotus ascended in ecstasy by what Montanists call the Holy Spirit, but then he miserably falls to the ground, demonstrating the malignity of the spirit and the falsity of his ecstasy. There is a sort of "retaliation" in the depiction of this death, since the alleged prophet dies precisely because of the prophetic ability and ecstasy he pretends to have.[35]

This "retaliation" in the death of the charlatan is also present in Lucian's polemic against Alexander and his friends. Kokkonas, master of the false prophet, would have died, according to the rhetorician of Samosata, in a rather significant manner: "in

34. Epiphanius is certainly one of the authors who most describes the deaths of the various heretical masters, through depictions often full of macabre irony. We can recall the case of Terebinthus, master of Mani, who fell to the ground while he is trying to fly in order to demonstrate his divine character to the priests of Mithras (*Panarion* LXVI 3, 12-14); or the miserable death of the presbyter Arius, who died in a latrine due to dysentery (*Panarion* LXIX 6, 9). On the representation of these figures in the *Panarion*, see Kim, 2010.

35. On this episode, see Dell'Isola, 2017.

fact, he died shortly afterwards, having been bitten, I think, by a viper" (*Alex*. 10).[36] The statement is clearly ironic and refers to what Lucian said some paragraphs before about the docility of the snake that the two charlatans bought to create their false oracle: Kokkonas died because of a bite of a snake, an animal he had used for his own deplorable purposes.

Alexander's death is even more singular (*Alex*. 59):

> προειπὼν δὲ διὰ χρησμοῦ περὶ αὑτοῦ ὅτι ζῆσαι εἵμαρται αὐτῷ ἔτη πεντήκοντα καὶ ἑκατόν … οἰκτίστῳ τέλει οὐδὲ ἑβδομήκοντα ἔτη γεγονὼς ἀπέθανεν, ὡς Ποδαλειρίου υἱὸς διασαπεὶς τὸν πόδα μέχρι τοῦ βουβῶνος καὶ σκωλήκων ζέσας…

> "Although he had predicted in an oracle concerning himself that he was fated to live for hundred and fifty years […] he in fact died a miserable death before he had reached the age of seventy; like a true son of Podaleirios, his leg became putrified as far as the groin, and ended up teeming with maggots".

The charlatan's death occurs when he is about seventy years old, despite the premonition about a longer existence – another demonstration, for Lucian, of the falsity of his oracles (*infra*). A terrible gangrene takes his foot and his whole leg, which becomes totally putrefied and covered in worms.[37] This painful and impressive death contains a particular sarcasm that refers to the self-declared divine nature of Alexander. At the very beginning of the work, in fact, Lucian recalled how the false prophet named himself the son of the Homeric hero Podaleirios. As Vincenzo Longo noted, the polemical discourse is focused, more than on the character of Podaleirios *per se*, on the etymology of his name – since it contains the term πούς, "foot".[38]

---

36. καὶ μετ᾽ ὀλίγον ἐτελεύτησε τὸν βίον, ὑπὸ ἐχίδνης, οἶμαι, δηχθείς.

37. The image of a disease that rots parts of the body and also carries worms is very widespread in the representation of the death of tyrants, across "pagans", Jews and Christians: from Pheretima in Herodotus' *Histories* (IV 205) to Herod in the *Acts of the Apostles* (12, 23), to the terrible Vandal king Huneric in the *History of Vandalic Persecution* (III 71) of Victor of Vita, to take only the ancient world into account. On this subject, see Africa 1982. With this image, is Lucian maybe mocking the regal appearance that Alexander used to show in public (*supra*)?

38. See Longo, 1986, p. 332: "Il richiamo a Podalirio, preteso padre di Alessandro, gioca sull'accostamento che può farsi fra il nome della parte malata, che nel testo greco è πούς (= piede, volendo l'A. indicare che la cancrena era salita al piede) e il primo elemento, di cui si compone il nome proprio Podalirio, che è appunto la radice ποδ-". At the same time, it is possible to think that this ironic reference to illness would echo the fact that Podaleirius was the son of Asclepius, the healer god, who would have manifested himself in Glycon: the death from such a horrible gangrene would thus demonstrate the god's distance from the charlatan.

This miserable death of Alexander gives the final and shameful demonstration of his deception: the image of the doctors who, in the attempt to heal Alexander, realise that his beautiful hairs are actually a wig represents the final and desecrating element of this strategy of unmasking.

2. Performances and Contents of Charlatans' Prophecy

In polemical portrayals of the prophets-charlatans a central element is constituted by the critics toward their prophetic activity. Generally, polemical discourses on the "prophecy" of charlatans concerns two main aspects: 1) the appearance and performances of their activity; 2) the content of their messages. Even if the sources analysed in this paper, as I said, show considerable differences also in these two aspects, it is possible to observe some common point in terms of polemical representations.

The Montanist "prophetic appearance" is one of the main features polemically pointed out by almost all heresiological sources. The anti-Montanist authors insist on the delirious, insane, and frantic nature of the New Prophets: Montanus, Maximilla and Priscilla act recklessly, look mad and are overwhelmed by a "false ecstasy" (παρέκστασις).[39] This turbulent prophetic manner is due, according to the anonymous anti-Montanist author, to the action of the spirit of lies, which possesses and agitates the New Prophets. Their insane attitude during the alleged ecstasies is, for the anti-Montanist sources, the most important evidence of the false character of Montanist prophecy: Epiphanius, for example, compares the alleged Montanist ecstasy, insane, delirious, and spectacular, in which the prophet loses consciousness of himself, with the sober, restrained, and vigilant ecstasy of the prophets of the Scriptures.[40] Indeed, the argument concerns precisely the distance of the Montanists from the biblical prophets (whose heirs they claim to be),[41] but at the same time touches on the

39. See Eusebius, *Ecclesiastical History* V 16, 7. On the construction of the παρέκστασις of the New Prophets, see Norelli, 2003.

40. On the polemic against Montanist prophetism in the *Panarion*, see Dell'Isola, 2020b.

41. Some aspects of the polemic against this attempted identification by heretics with the biblical prophets is already present in the words of the anti-Montanist Anonymous (*apud* Eusebius, *Ecclesiastical History* V 17, 3), who insists that these prophets were not characterised by the same false ecstasy of the Montanists: "But they cannot show that any prophet, either of those in the Old Testament or of those in the New, was inspired in this way; they can boast neither of Agabus, nor of Judas, nor of Silas, nor of the daughters of Philip, nor of Ammia in Philadelphia, nor of Quadratus, nor of any others who do not belong to them" (τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται, οὔτε Ἄγαβον οὔτε Ἰούδαν οὔτε Σίλαν οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας, οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν οὔτε Κοδρᾶτον, οὔτε εἰ δή τινας ἄλλους

issue of how *charisma* is to be realised – with an accusation of the excessive elements of fervour and spectacularism of some prophetic forms that seems to echo Paul's words in the *First Letter to the Corinthians*.[42]

In the case of the prophet Alexander, his prophetic manner, which according to Lucian presents similar elements of exaggeration, is not due to the action of some lying spirit, but to the maleficent creativity of the false prophet (*Alex*. 12):

> … μεμηνέναι προσποιούμενος ἐνίοτε καὶ ἀφροῦ ὑποπιμπλάμενος τὸ στόμα· ῥᾳδίως δὲ τοῦτο ὑπῆρχεν αὐτῷ, στρουθίου τῆς βαφικῆς βοτάνης τὴν ῥίζαν διαμασησαμένῳ· τοῖς δὲ θεῖόν τι καὶ φοβερὸν ἐδόκει καὶ ὁ ἀφρός.
>
> "Sometimes he pretended to have a fit of madness, and started foaming dramatically at the mouth. This was a straightforward trick, which involved chewing on a root of soapwort, the herb that dyers use; but to the Paphlagonians, even this foam seemed like something celestial and wholly tremendous".

To astonish the populace, Alexander takes "a root of soapwort" that cause him tremendous effects, such as tremors all over his body and foaming at the mouth. Lucian's polemic, in my opinion, concerns first of all the self-induced character of this alleged "prophetic" attitude;[43] however, the rhetorician also seems to polemise against Alexander's spectacular and delirious behaviour. In another passage, recounting the day Alexander reveals to the citizens the birth of Glycon, Lucian depicts him half-naked, climbing on an altar, while insanely he shouts incomprehensible words to the astonished population.[44]

μηδὲν αὐτοῖς προσήκοντας καυχήσονται). A little further on, the Anonymous explicitly states that the New Prophets used to profess that their prophetic gift was the same that inspired Quadratus and Ammia in Philadelphia (see Eusebius, *Ecclesiastical History* V 17, 4).

42. I am referring to Paul's discussion (*1 Corinthians* 14, 18-19) about glossolalia and to his, if not critical, at least ambiguous opinion on this practice, which he tries to moderate and contain; see Urciuoli 2021, pp. 40-41. However, modern historians (e.g., Forbes, 1995, pp. 160-161) do not consider Montanist prophetism as a form of glossolalia.

43. Foaming at the mouth, as Thonnemann (2021, p. 90) points out, is often associated with theatrical, spectacular, and often simulated prophetic phenomena – see also ní Mheallaigh, 2018, pp. 229-230. The Pythia is also said to chew laurel leaves to obtain divine inspiration, but only from the 2nd century CE onwards (see Aune, 1986, p. 30).

44. *Alex.* 13: "Next morning, he came capering naked into market place […] shaking his long hair wildly like some demented mendicant collecting alms for the Great Mother. He leapt up on a high altar and launched into a rabble-rousing speech, calling the city 'blessed' because it was about to welcome the god in a visible form" (ἕωθεν δὲ γυμνὸς εἰς τὴν ἀγορὰν προπηδήσας, διάζωμα περὶ τὸ αἰδοῖον ἔχων … καὶ τὴν ἅρπην ἐκείνην φέρων, σείων ἅμα τὴν κόμην ἄνετον ὥσπερ οἱ τῇ μητρὶ ἀγείροντές τε

This is not the only polemical case against the spectacular delirium of the oracles in Lucian, who is the heir of a specifical philosophical and polemical tradition towards oracles. In the *Zeus Rants* (30), the rhetorician, through the mouth of Zeus, deplore the activity of the Pythia, who spectacularly gasps, rolls her eyes, and seems seized by madness.[45] In short, even if the premises in the case of the Montanists and Alexander are different, it is possible to find a similar polemical attitude against an exaggerated and spectacular form of ecstatic delirium.

With regard to the prophetic appearance of the charlatans, another relevant aspect concerns their audience: it is precisely thanks to those who listen to and approve the false prophets that they, according to the polemicists, achieve widespread success. In the case of Montanists, heresiologists usually point out that the followers of the New Prophets were deceived by the devil hiding in the heretics. At the same time, however, according to a recurring polemical motif, they denounce an excess of simplicity and credulity of the people, fascinated by their spectacular ecstasies and "inspired words".[46]

This aspect seems a point of contact with Lucian's polemic against Alexander, which appears very concerned with the fervour of the populace for oracles. The examples are numerous: I can simply recall the passage in which Alexander and Kokkonas decide to establish their oracle in Abonouteichos since its citizens were "superstitious and rich" (*Alex.* 9: δεισιδαίμονας […] καὶ πλουσίους). In this case, the predictions of the charlatans reveal to be true: the people of the city are easily deceived by Alexander and his friend, because of their own naivety and their desire to listen to oracles.[47]

καὶ ἐνθεαζόμενοι, ἐδημηγόρει ἐπὶ βωμόν τινα ὑψηλὸν ἀναβὰς καὶ τὴν πόλιν ἐμακάριζεν αὐτίκα μάλα δεξομένην ἐναργῆ τὸν θεόν). On this episode, see Dickie, 2004. The blessing of the city is also interesting: something similar, although the evident differences, occurs in Montanism. Epiphanius (*Panarion* IL 1, 1-4) says that a prophetess of the movement, Priscilla or Quintilla, received a vision of Christ in female form in Pepuza, announcing the blessing of that city and the future descent of the heavenly Jerusalem. It is possible to note some points of contact in these two representations, especially at the polemical level. The prophetic message legitimises the status of a city as linked to a specific deity, and people go there also (and especially) because they are deceived by these words.

45. Aune (1983, p. 33), who cites Amandry (1950, pp. 66-67), points out that the depiction of the Pythia's madness during her ecstasies, which, as mentioned, seems to be a Platonic reference, is not, however, common in other pagan authors; instead, it will be adopted by some Christian authors in their polemic against this figure – for example, by John Chrysostom (*Homilies on First Corinthians* 29, 1-2). For some reflexions on this topic, see Pisano, 2017.

46. Jerome, in a letter to Marcella (*Letters* 41), warns her against the Montanists, who still represent a danger to people because of their fascination over them.

47. In *Alex.* 15, Lucian ironically depicted people of Abonouteichos as not similar to "bread-eating human beings" (σιτοφάγοις ἀνδράσι), a reprise of a Homeric verse (*Od.* IX 190-191) in which the

Montanism is one of the very few movements in early Christianity of which we dispose of some fragments of their prophecies, which are quoted by the polemicists in their treatises – albeit within a factious and polemical framework. One of the main themes the anti-Montanists insist on is the ambiguity of the words of the New Prophets: especially Epiphanius underlines the obscurity of the messages of the Montanist prophets, which would distance them from the clarity of biblical prophecies.[48] In fact, as Dell'Isola's analysis showed, the vocabulary and images used in these prophecies seem to echo the language of the Scriptures.[49] However, the heresiologists try to demonstrate the alleged profound differences of Montanist prophetic words from that contained in the Scriptures, of which the Montanist prophecies would be a false and bad imitation. Also with regard to the content of the prophecies, therefore, the polemic focuses on the false prophets' attempts to imitate the truth of the biblical prophets.

The theme of the ambiguity and obscurity of the prophetic message is a very common feature in Lucian's polemic against Alexander. The rhetorician reports numerous oracles of the charlatan, often commenting them in a sarcastic and irreverent manner to demonstrate their absurdities. After describing the ingenious method by which Alexander manages to read what his "clients" ask for without being discovered, Lucian adds (*Alex*. 22):

> ἔχρη οὖν καὶ ἐθέσπιζε, πολλῇ τῇ συνέσει ἐνταῦθα χρώμενος καὶ τὸ εἰκαστικὸν τῇ ἐπινοίᾳ προσάπτων, τοῖς μὲν λοξὰ καὶ ἀμφίβολα πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἀποκρινόμενος, τοῖς δὲ καὶ πάνυ ἀσαφῆ· χρησμῳδικὸν γὰρ ἐδόκει αὐτῷ τοῦτο.

Cyclops Polyphemus is described with this formula. The use of this expression is not just a literary refinement or an ironic device (accompanying the vileness of the subject with a lofty work, as the rhetorician had also done with Thucydides; see *Alex*. 8): Lucian depicts the citizens as half-beast creatures, if not beasts at all. A little further on, in fact, he declares: "Were it not for their physical appearance, you would certainly have taken them for a flock of sheep" (*Alex*. 15: ἀλλὰ μόνῃ τῇ μορφῇ μὴ οὐχὶ πρόβατα εἶναι διαφερόντων). These references to the animal world are widespread in Lucian and show the influence of Aristophanes. See Deriu, 2017, pp. 42-43.

48. For example, the heresiologist (*Panarion* XLVIII 4, 2), having quoted a prophecy of Montanus, states: "Now, what rational person, who receives the 'profitable' message with understanding and is concerned for his salvation, can fail to despise a false religion such as this, and the speech of one who boasts of being a prophet but does not know how to speak like a prophet?" (τίς τοίνυν τῶν παρακολουθούντων καὶ μετὰ συνέσεως δεχομένων τὸν τῆς ὠφελείας λόγον καὶ τῆς ἑαυτῶν ζωῆς ἐπιμελομένων οὐ καταγνώσεται τῆς τοιαύτης παραπεποιημένης ὑποθέσεως καὶ τοῦ λόγου τοῦ αὐχοῦντος ἑαυτὸν ἐν προφήταις καταλέγεσθαι, μὴ δυναμένου τὰ ὅμοια λέγειν προφήταις;). For the *Panarion*, I use the critical edition by Holl (1980) and the translation by Williams (2013).

49. See Dell'Isola, 2020a, pp. 79-114.

> "So Alexander went on delivering his oracles and prophecies, and applied a great deal of acuity to the task, combining guesswork and inventiveness. To some people, he gave obscure and ambiguous responses to their queries; to other, his answers were completely irrational, since he thought that this too was the proper oracular way of doing things".[50]

The terms used to describe Alexander's oracles are "obscure" (λοξά), "ambiguous" (ἀμφίβολα) and "irrational" (ἀσαφῆ). The first two adjectives refer to the amphibological sphere, namely a message that can be interpreted in various ways: this expedient is cunningly used by Alexander in order to always be right, even when the course of events clearly proves him wrong (*infra*). The term ἀσαφής, on the other hand, recalls the incomprehensibility, a total lack of rationality (as its etymology indicates). Alexander's messages appear meaningless, in line with his delusional prophetic appearance. Lucian adds a relevant detail: Alexander fabricates his own responses in this manner because he tries to imitate what, in his opinion, is the style of oracles ("since he thought that this too was the proper oracular way of doing things"). Although Lucian is not more specific, his polemic is precisely about Alexander's interpretation of what an oracle is, which goes as far as to exaggerate the complexity of its contents in order to deceive people.[51]

Connected to this theme of the ambiguity of "prophetic messages" is that of their effectiveness, which is an issue of fundamental importance in the recognition of a true "prophet". Despite the common consideration as an apocalyptic movement, there are not many Montanist prophecies in which a future event is anticipated. Among these, however, there is one of particular interest for the polemic it generates. Epiphanius recalls a prophecy of Maximilla in which she announced: "After me there will be no prophet more, but the consummation" (*Panarion* XLVIII 2, 4 μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια). The announcement of imminent end is ridiculed by the heresiologist, who points out that no catastrophe happened after the death of the prophetess.[52] The denial, even centuries later, of an alleged prophetic message becomes a strong and effective polemical motif.

---

50. The translation is slightly modified.

51. This reference to Alexander's imitation of the oracular style, considering what Aune (1983, p. 350) calls Lucian's "Epicurean sarcasm", seems to represent the author's polemical attitude in general towards oracles.

52. Epiphanius, *Panarion* XLVIII 2, 6-7: "But Maximilla said that the consummation would come after her, and no consummation has come yet – even after so many emperors, and such a lapse of time! There have been about 268 years from Maximilla's time until ours, the twelfth year of Valentinian and Valens and the <eighth> of Gratian, and we have yet to see the consummation which was announced by

This theme of the falsity of the prophetic messages, which is strictly connected to the refutation of the charlatan, is extremely recurrent in Lucian's polemic against Alexander of Abonouteichos: in fact, in the majority of oracles in which the prophet is consulted for an important decision, the charlatan is systematically refuted by events. The examples are numerous;[53] I can recall the most striking one. When some people ask him whether to conduct war against the Marcomanni and the Quadi, Alexander gives an oracle that orders to plunge two lions, the "ministers of Cybele", into the river Ister (the Danube). The beasts, however, survive and are killed on the other side of the river by the barbarians – an announcement of their victory and the extermination of many Roman soldiers.[54] Faced with resounding denials, the charlatan (who, as the episode of the clash with the Epicurean shows, cannot bear to be refuted) has several ways of escaping: for example, replacing an old oracle with a new one, in which the false prophet can correct an error or better explain, in his own way, some expression that had been misinterpreted. Most of the time, however, Alexander resorts precisely to the ambiguity of his own words in order to find an escape from the embarrassment: thus, in the cited case of the oracle about the lions, the charlatan reminds of the famous oracle given by the Pythia's oracle to Croesus.[55] Sometimes, finally, the charlatan's victims themselves justify the false prophet, as in the case of the rich and superstitious Rutilianus, who in his mad admiration for Alexander finds some hidden meanings in the messages he received.[56] In short, not only the denial

---

this woman who boasted of being a prophetess, but did not even know the day of her own death" (αὕτη δὲ εἶπε μετ᾽ αὐτὴν εἶναι συντέλειαν, καὶ οὔπω συνετελέσθη, μάλιστα τοσούτων βασιλέων γενομένων καὶ τοσούτου χρόνου ὑπερβεβηκότος. ἔτη γάρ εἰσιν ἔκτοτε πλείω ἐλάσσω διακόσια † ἐνενήκοντα ἕως τοῦ ἡμετέρου χρόνου, δωδεκάτου ἔτους Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ <ὀγδόου> Γρατιανοῦ βασιλείας, καὶ οὔπω ἡ συντέλεια κατὰ τὴν αὐχήσασαν ἑαυτὴν προφήτιδα, μὴ γνοῦσαν μηδὲ τὴν ἡμέραν τῆς αὑτῆς τελευτῆς). This last polemical remark of the prophet who cannot even predict the day of his own death is similar to that of Lucian against Alexander (*supra*).

53. Chapter 36 recalls several instances in which the charlatan warns against earthquakes, fires, and plagues. In particular, during a terrible pestilence (reference to the "plague" of 165 CE), Alexander gives a one-verse oracle (*Alex*. 36: "Phoibos with unshorn locks wards off the plague-cloud", Φοῖβος ἀκειρεκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπερύκει) that causes even more deaths. Many citizens, in fact, are so confident in this oracle that they write it on the doors of their houses neglecting all other cures and are therefore stricken down by the disease.

54. *Alex*. 48. Lucian probably refers to the wars against the Marcomanni between 167 and 168. On the involvement of Alexander and his oracle in this episode, see Perea Yébenes, 2012.

55. This is the famous episode recounted by Herodotus in the *Histories* (I 53). Lucian also polarises this oracle with much irony in *Zeus Catechised* (14), in the context of a strong polemic against the ambiguity and obscurity of oracles by one of the protagonists of this discourse, Cyniscus.

56. This figure, clearly the suffect consul and afterwards proconsul of Asia Publius Mummius Sisenna Rutilianus (see Birley, 2005, pp. 251-252), is described as "a good and noble man who had been tested

of the prophetic messages, but also these clumsy and ridiculous attempts to remedy them when refuted, emphasise the inability of the charlatan.

3. Conclusions

In this article I reflected on the common elements in the representation of the charlatan-false prophet in the polemic against the Montanists and in Lucian's representation of Alexander. My analysis focused on two main aspects of these polemical representations: the life of the charlatan, with his vices, the clashes against his opponents and his ridiculous and miserable death; the polemic to the prophetic activity of the charlatan, both in its forms and its contents. In analysing and comparing these sources, I underlined the evident differences, that emerge at specific points in the study. Regarding the life and behaviour of the charlatan, I pointed out how, despite the divergences, the representations of the Montanists and Alexander show several analogies: these accusations are generally widespread in polemical representations, and, although they are set in a specific prophetic context, they do not reveal any specific features of the milieu that produced them. With regard to the polemic against the prophetic activity, the differences become more substantial, since the reference models and the reasons for the polemic change. However, also in this case some aspects of the polemical representation (desire to deceive; falsity of prophetic messages, etc.) are quite similar.

There are other polemical motifs related to the representation of the charlatan that, for reasons of space, I could not analyse: for example, the shame of the polemicists in describing the activities of charlatans – an aspect that is widely found in the *Alexander* and characterises the polemical strategy of some heresiologists.[57] How-

---

in many Roman official posts", but, at the same time, as a man who laboured "under the most unhealthy opinions concerning the gods, and believed the craziest things about them" (*Alex*. 30: τὰ δὲ περὶ τοὺς θεοὺς πάνυ νοσῶν καὶ ἀλλόκοτα περὶ αὐτῶν πεπιστευκώς). Rutilianus becomes for Lucian the clearest example of the rich man who is deceived by Alexander, since he also agrees in marrying the charlatan's daughter. His "fanaticism" towards Alexander is such that, when his son dies, he reinterprets a charlatan's oracle – in which he had said that his son's proper masters would be Homer and Pythagoras – to claim that he had already predicted what would happen. See Victor, 1997, pp. 153-154.

57. At the beginning of the pamphlet, Lucian, declaring to his friend Celsus (to whom the work is addressed) that he wanted to "clean out the stable of Augeas" and recount the events of Alexander, declares: "But really, I am ashamed of both of us [*scil.* of himself and of Celsus]. Of you, for thinking that this pestilential character ought to be preserved for posteriority both in memory and writing; and of myself, for devoting attention to such a subject […]" (*Alex*. 2 αἰδοῦμαι μὲν οὖν ὑπὲρ ἀμφοῖν, ὑπέρ τε σοῦ καὶ ἐμαυτοῦ σοῦ μέν, ἀξιοῦντος μνήμῃ καὶ γραφῇ παραδοθῆναι ἄνδρα τρισκατάρατον, ἐμαυτοῦ

ever, for the examples given, it can be said that there are some common elements in the representation of charlatans, due to the polemical literary references shared by both "pagan" and Christian authors.

δέ, σπουδὴν ποιουμένου ἐπὶ τοιαύτῃ ἱστορίᾳ…). The verb αἰδοῦμαι ("to be ashamed") and related expressions are very common among heresiologists, who often claim to feel ashamed when recounting the events of heretical masters.

Bibliography

Africa, Thomas (1982). Worms and the Death of Kings. A Cautionary Note on Disease and History. *Classical Antiquity*, 1.1, pp. 1-17.

Amandry, Pierre (1950). *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle.* Paris: de Boccard.

Aune, David E. (1983). *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company.

Bertani, Francesco (2020). Platone e gli indovini selvaggi: ragioni e termini di una polemica. *Rhesis*, 11.1, pp. 105-114.

Bettini, Maurizio (2014). *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*. Bologna: Il Mulino.

Birley, Anthony R. (2005). *The Roman Government of Britain*. Oxford: Oxford University Press.

Bouvier, David & Dasen, Véronique (eds.) (2020). *Héraclite: le temps est un enfant qui joue*. Liège: Presses Universitaires de Liège.

Bracht Branham, Robert (1989). *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dell'Isola, Maria (2017). Montanism and Ecstasy. The Case of Theodotus' Death (Eus., *HE* V 16, 14-15). In Destro & Pesce, 2017, pp. 377-394.

Dell'Isola, Maria (2020a). *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.

Dell'Isola, Maria (2020b). "They Are Not the Words of a Rational Man". Ecstatic Prophecy in Montanism. In Gasparini *et al.*, 2020, pp. 71-86.

Deriu, Morena (2017). *Mixis e Poikilia nei protagonisti della satira. Studi sugli archetipi comico e platonico nei dialoghi di Luciano di Samosata*. Trento: Università degli Studi di Trento.

Destro, Adriana & Pesce, Mauro (eds.) (2017). *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries*. Turnhout: Brepols.

Dickie, Matthew (2004). Divine Epiphany in Lucian's Account of the Oracle of Alexander of Abonuteichos. *Illinois Classical Studies*, 29, pp. 159-182.

Filoramo, Giovanni (ed.) (2003). *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*. Brescia: Morcelliana.

Forbes, Christopher 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Gasparini, Valentino *et al.* (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Gerolemou, Maria (ed.) (2018). *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*. Berlin & Boston: De Gruyter.

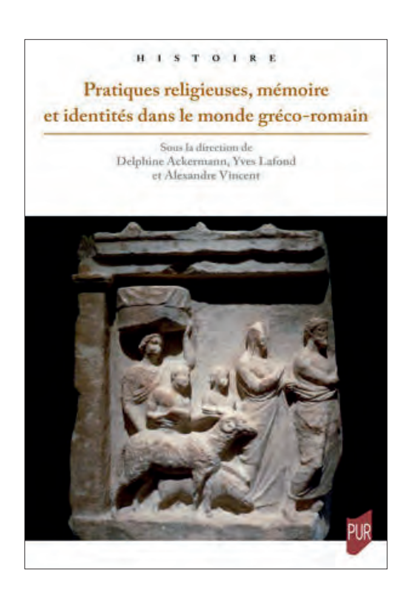
Holl, Karl (1980). *Epiphanius, Panarion haer. 34-64*. Berlin: De Gruyter (first ed. Leipzig 1922).

Ierodiakonou, Katerina & Krapinger, Gernot (2002). Widerlegung. In *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 12.2. Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, p. 506.
Iricinschi, Eduard & Zellentin, Holger M. (eds.) (2008a). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
Iricinschi, Eduard & Zellentin, Holger M. (2008b). Making Selves and Making Others. Identity and Late Antique Heresio-logies. In Iricinschi & Zellentin, 2008, pp. 1-27.
Käppel, Lutz 2000. Podaleirios. In *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 9, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, p. 1186.
Kim, Young R. (2010). Reading the "Panarion" as Collective Biography. The Heresiarch as Unholy Man. *Vigiliae Christianae*, 64.4, pp. 382-413.
Kokkini, Dimitra (2013). The Rejection of Erotic Passion by Euripides' Hippolytos. In Sanders, 2019, pp. 67-83.
Lake, Kirsopp (1965). *Eusebius. Ecclesiastical History, Volume I: Books 1-5*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press (first ed. 1926).
Lampe, Geoffrey W.H. (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
Le Boulluec, Alain (1985). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II-III siècles* (vol. 1). Paris: Études Augustiniennes.
Longo, Vincenzo (1986). *Dialoghi di Luciano. Volume Secondo*. Torino: UTET.
Macleod, Matthew D. (1993). *Luciani Opera Tomus II: Libelli 26-43*. Oxford: Clarendon Press (first ed. 1972).
Massa, Francesco (2020). Des dieux qui jouent : polémiques religieuses autour du fr. 52 D.-K. d'Héraclite dans l'Empire romain. In Bouvier & Dasen, 2020, pp. 27-45.
Nagy, Agnes (2009). *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*. Turnhout : Brepols.
ní Mheallaigh, Karen (2018). Lucian's Alexander. Technoprophecy, thaumatology and the poetics of wonder. In Gerolemou, 2018, pp. 225-256.
Norelli, Enrico (2003). Parole di profeti, parole sui profeti. La costruzione del Montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5,16-17). In Filoramo, 2003, pp. 107-132.
Norelli, Enrico (2013). Presenza e persistenza dei ruoli carismatici. Il caso delle assemblee sul Montanismo nel II secolo. *Ricerche Storico Bibliche*, 25, pp. 165-195.
Pålsson, Katarina (2021). *Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Exhatological Thought*. Münster: Aschendorff Verlag.
Panayotakis, Stelios *et al.* (eds.) (2015). *Holy Men and Charlatans in the Ancient Novel*. Eelde & Groningen: Barkhuis.
Perea Yébenes, Sabino (2012). Guerra y religión. Luciano, el oráculo de Alejandro de Abonuteico y las derrotas de Sedatio Severiano contra los partos y de Marco Aurelio contra cuados y marcomanos. *Studia Historica. Historia Antigua*, 30, pp. 71-113.
Pesce, Mauro (2014). La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo. *Annali di Storia dell'Esegesi*, 31.1, pp. 151-168.
Pesce, Mauro (2018). *Il cristianesimo, Gesù e la modernità*. Roma: Carocci.

Pisano, Carmine (2017). The Visionary's Body as a Dialectical Space of Tradition. The Case of the Pythia. In Destro & Pesce, 2017, pp. 413-431.
Pozzi, Stefano (2003). Sull'attendibilità del narratore nell'"Alexander" di Luciano. *Prometheus*, 29.2, pp. 129-150.
Ramelli, Ilaria L.E. (2005). Tracce di montanismo nel "Peregrino" di Luciano?. *Aevum*, 79.1, pp. 79-94.
Ramelli, Ilaria L.E. (2015). Lucian's Peregrinus as holy man and charlatan and the construction of the contrast between holy men and charlatans in the "Acts of Mari". In Panayotakis *et al.*, 2015, pp. 105-120.
Samad, Joy (2010). Is greed good? An interpretation of Plato's "Hipparchus". *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 27.1, pp. 25-37.
Sanders, Ed (ed.) (2019). *Erôs and the Polis. Love in Context*. London: Institute of Classical Studies.
Sarefield, Daniel (2020). "To the Ravens". Curses from the Oracle of Abonouteichos. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60.3-4, pp. 417-427.
Schwartz, Eduard (1906). *Eusebius, Kirchengeschichte I*. Leipzig: J.C. Hinrichssche Buchhandlung.
Spampinato, Gaetano (2021). Profeti, martiri e "ipocriti". Funzioni e ruoli sociali nel montanismo delle origini. *Annali di Storia dell'Esegesi*, 38.1, pp. 161-184.
Tripaldi, Daniele (2017). Lots, Cups, and Ectasy. Towards a Reconstruction of the "Thiasoi" of Marcus, Disciple of Valentinus. In Destro & Pesce, 2017, pp. 361-375.
Thonemann, Peter (2021). *Lucian. Alexander or The False Prophet*. Oxford: Oxford University Press.
Urciuoli, Emiliano R. (2021). *La religione urbana. Come la città ha prodotto in cristianesimo*. Bologna: Dehoniane.
Victor, Ulrich (1997). *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*. Leiden & Boston: Brill.
Wagemakers, Bart (2010). Incest, Infanticide, and Cannibalism. Anti-Christian Imputations in the Roman Empire. *Greece & Rome*, 57.2, pp. 337-354.
Williams, Frank (2013). *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books II and III. De Fide*. Leiden & Boston: Brill.

Recensiones

Pratiques religieuses, mémoires et identités dans le monde gréco-romain



ACKERMANN, DELPHINE, LAFOND, YVES & VINCENT, ALEXANDRE (EDS.) (2022). *Pratiques religieuses, mémoires et identités dans le monde gréco-romain*. Collection «Histoire». Rennes: Presses Universitaires de Rennes. 316 pp., 25 € [ISBN 978-2-7535-8609-3].

NICOLA CUSUMANO
Università degli Studi di Palermo
nicola.cusumano25@unipa.it

Il volume raccoglie gli Atti di un colloquio internazionale svoltosi a Poitiers dall'9 all'11 maggio 2019, nel quadro delle attività del laboratorio HeRMA (*Hellénisation et romanisation dans le monde antique*) della locale Università. Gli 11 contributi sono distribuiti in 3 parti, precedute da un *Avant-propos* di Pierre Brulé e da un'introduzione di Yves Lafond, e seguite dalle conclusioni di Delphine Ackermann e Alexandre Vincent.

Assunto di fondo dei tre curatori del volume – D. Ackermann, Y. Lafond e A. Vincent – è che la dimensione religiosa svolge un ruolo essenziale nella definizione delle identità e delle pratiche sociali, costituendo perciò uno spazio adatto alla trasmissione di valori e di comportamenti: in altri termini, contribuisce ad allineare microcosmo e macrocosmo, per dirla nei termini del sociologo Peter L. Berger, e svolge una funzione integratrice e "nomizzante". Con un orizzonte di riferimento che

guarda all'insieme del mondo greco e romano (e non solo), il volume si propone di seguire questo *fil rouge* nelle sue complesse dinamiche, attraverso l'esame di alcuni casi esemplificativi che, pur non esaurendo il tema, danno tuttavia un'idea assai ampia e articolata delle possibili declinazioni e delle trasformazioni che i processi storici impongono alle diverse prassi e al funzionamento della memoria culturale, addentrandosi nella pista di ricerca segnata dallo *spatial turn*, che identifica nello spazio un prodotto sociale. Come sottolinea Yves Lafond nella sua *Introduction* (pp. 33-42), i fili tematici che mettono in dialogo i contributi qui raccolti trovano una chiave di volta nelle modalità con cui le religioni antiche, osservate nella loro funzione di quadro etico e normativo, organizzano le credenze e le pratiche volte a stabilire e mantenere, a livello individuale o collettivo, la comunicazione tra uomini e dei. In particolare, il rapporto tra memoria (e le sue rielaborazioni), tradizione e sacro, al centro del dibattito storiografico recente, è l'asse strategico esaminato e valorizzato nelle varie parti del volume.

Come già anticipato, apre la sequenza dei contributi, subito prima delle note introduttive di Lafond, un denso *Avant-propos* di *Pierre* Brulé (*Les dieux, bon, d'accord, mais y a pas que…* Hiéros *surpris en quelques-unes de ses aventures*, pp. 7-32). Partendo dall'osservazione che nella religione greca gli dei non occupano l'intero campo del divino, Brulé propone una riflessione sul campo d'azione della nozione di *hieros*, prendendo spunto da un riesame del giuramento degli efebi ateniesi e della prassi giuratoria. Come è noto, al termine della formula, oltre ad un elenco di divinità sono nominati alcuni oggetti (ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαῖ, *Confini della patria, Grano, Orzo, Vite, Olivo e Fico*), senza che sia possibile attribuire a questa lista uno status diverso rispetto a quella delle divinità. La domanda che Brulé si pone è se nella dinamica del giuramento gli dèi e gli oggetti coinvolti possano essere considerasti equivalenti in termini di potere. Giustamente lo studioso ricorda che la concretezza dell'*horkos* è attestata già in Omero ed Esiodo, per esempio attraverso il riferimento all'acqua di Stige o allo scettro con cui i comandanti achei pronunciano il loro giuramento. Si tratta di un aspetto documentato anche in età classica, come testimonia ad esempio Eschine nella *Contro Timarco*, in cui il protagonista è ritratto mentre giura tenendo in mano gli *splanchna*, cioè i visceri della vittima sacrificale (c. 114): a conferma che il giuramento non può essere ridotto ad un'azione puramente linguistica. Questo dovrebbe condurre a ritenere che gli scudi presenti nel giuramento degli efebi abbiano uno status simile a quello degli *splanchna*. Si può dire la stessa cosa anche per le piante e i cippi di confine? L'attenta indagine di Brulé (ben più di una "*analyse-promenade*", come la qualifica egli stesso, p. 28) si rivolge al complesso rapporto tra sacro e aniconico, a proposito di quegli oggetti che nelle fonti sono trattati con lo stesso

lessico usato per le divinità (in particolare, *timeo, sebo, theioteron*). Il fatto è che tali oggetti, siano essi piante, lance, pietre o ciocche di capelli, "*ne « revendiquent » aucun dieu pour justifier leur sacralité*" (p. 26). Si tratta, dunque, della definizione di uno spazio mentale "polisemico" che sottolinea il politropismo del sacro. Un tema che fa da filo conduttore ai contributi raccolti in questo volume.

La prima sezione (*Oubli, (re)construction, survivances : la malléabilité de la mémoire religieuse*) pone al centro dell'indagine il carattere duttile della memoria religiosa. I quattro contributi che ne fanno parte esaminano paesaggi religiosi e orizzonti temporali molto diversi tra loro, riuscendo a consegnare al lettore una mappa articolata di situazioni in cui i meccanismi mnestici operano nello spazio nutrito dalla tensione tra oblio, ricostruzione e sopravvivenza. Jean-Yves Carrez-Maratray (*L'île Sacrée des rois Ptolémées, un lieu de mémoire oublié*, pp. 45-60) prende in esame i *Ptolemaia*, la festa destinata a celebrare la memoria della dinastia lagide, istituita a partire dal 280 a.C. ed entrata presto nel novero delle *heortai* panelleniche. L'A. si concentra sulla localizzazione della *hiera nesos*, legata allo svolgimento della festa. Connessa alla memoria omerica di Menelao e del racconto del Vecchio del mare nell'Odissea, attraverso questo spazio sacro la dinastia dei Tolomei reclamava radici peloponnesiache risalenti all'età degli eroi. Un'annotazione di Strabone (XVII 1, 18 C 117), che riferisce il nome di Menelao ad un fratello di Tolomeo I e non dell'eroe acheo, consente a Carrez-Maratray di gettare luce su un'operazione attuata in epoca romana e diretta a intervenire sulla memoria tolemaica ("*déptolémaïsation*", p. 54). Un'operazione di cui si riconoscono tracce significative nel rifiuto di onorare le tombe dei Tolomei opposto da Ottaviano, che riconosceva dignità regale solo ad Alessandro. Nuove competizioni, gli *Actiaca* alessandrini, ebbero luogo nel nuovo sobborgo di Nikopolis fondato da Ottaviano laddove aveva sconfitto Antonio, con tutta probabilità nel luogo in cui si erano svolte in precedenza i giochi *Ptolemaia*. Una tale operazione passava anche per la recisione dei legami della dinastia lagide con gli eroi omerici. Strabone non avrebbe fatto altro che conferire ulteriore legittimità, contribuendo così ad una vera e propria *damnatio memoriae* (p. 64).

Le dinamiche di memoria e identità culturale sono affrontate da Silvia Fogliazza ed Enea Mazzetti a partire da un'area molto diversa, quella dell'Emilia occidentale e dei culti oracolari, terapeutici e rupestri, localizzati in zone di altura agli albori della romanizzazione (*Les mécanismes de définition des identités culturelles dans une zone frontalière. Le cas des sanctuaires naturels de l'Émilie occidentale*, pp. 61-82). Associati nella comune categoria di santuari di frontiera, questi siti (conosciuti soprattutto grazie al ricco materiale votivo) svolgono un ruolo chiave come "*lieux de mémoire, des centres d'identité culturelle et religieuse de populations locales destinées à disparaître après la conquête romaine du territoire*" (p. 61). Queste aree testimoniano il

contatto tra identità culturali diverse (celtica, etrusca e romana), che trova espressione in fenomeni di separazione come di porosità, alimentati da esigenze economiche, per esempio la gestione di pascoli comuni: feste e riti garantivano un processo di continua condivisione di bene e di saperi, e alimentavano una comune memoria culturale. La successiva presenza romana determinò una ridefinizione di tale identità e del sistema simbolico che la sosteneva in modo da garantire "*la transmission de la mémoire du groupe malgré son intégration à l'élément romain*" (p. 76). Emergono così fenomeni di rielaborazione, come nel caso del Giove ligure, un culto che non può essere più definito autoctono e neppure del tutto romano, quanto piuttosto l'espressione di "*une identité locale même si elle s'inscrit dans un contexte cultuel et culturel plus large*" (*ibidem*). L'obiettivo qui visibile riguarda il mantenimento di un significato cultuale comprensibile per le popolazioni locali, capace di assicurare almeno in una certa misura una continuità, sia pure subordinata alla logica dell'espansione romana.

Queste operazioni di "reinvestimento" di luoghi di culto in funzione di nuove strategie di senso restano al centro anche dell'analisi di Raphaël Golosetti (*Mémoire(s) d'oppidum en Gaule narbonnaise*, pp. 83-118), che scaturisce da un'osservazione di fatto: l'attuale sviluppo degli studi sulla memoria ha lasciato scoperto l'ambito del territorio gallico (con l'eccezione della Britannia romana). Tuttavia, il fenomeno della rioccupazione di *oppida* precedentemente abbandonati da parte di santuari nella Gallia romana, in particolare Narbonense, è noto. Ciò che l'A. intende formulare è "*une lecture mémorielle de l'espace*" (p. 85), attraverso lo studio dei luoghi di culto (e dei rituali connessi) e del legame tra rito e memoria. Sotto tale aspetto lo studio di questi santuari trae vantaggio dalla constatazione che ogni operazione di costruzione, ristrutturazione o eliminazione di un monumento è sempre un'indicatore di processi memoriali che meritano di essere indagati. Soprattutto se sono collocati in un paesaggio (fisico e umano) ricco di segni. Quel che colpisce nel contributo di Golosetti è che i nuovi impianti cultuali di età romana assumono una dimensione più ampia rispetto ai santuari precedenti: da un lato quindi abbiamo una significativa continuità, dall'altro si assiste ad un cambiamento che implica una discontinuità della memoria culturale. L'interpretazione memoriale si sostituisce efficacemente a vecchie categorie interpretative, come quella di "culto delle alture", e permette di spiegare perché questa apparente continuità è presente in alcune aree, ma non in altre.

Un diverso processo memoriale, imperniato su un meccanismo di amplificazione, è al centro dell'analisi sviluppata da Michaël Girardin a proposito del giudaismo – o meglio delle sue diverse correnti – dopo il 70 d.C. (*La mémoire magnifiée du culte dans les judaïsmes d'après 70*, pp. 119-144). Come è noto, l'incendio del Tempio di Gerusalemme da parte delle legioni di Tito aveva prodotto una situazione di crisi di particolare intensità, che ebbe poi un ulteriore risvolto nella rivolta fallita di Bar

Kokhba nel 132. A partire da questo momento si ricercò un *modus vivendi* che evitasse l'obliterazione della memoria del Tempio. La compilazione della Mishna e successivamente del Talmud assumono il compito di preservarla, ma al tempo stesso questi testi rivelano "*un embellissement progressif du culte*" (p. 121). Anche l'opera di Flavio Giuseppe, insieme con quelle summenzionate, svolge in questa riflessione un ruolo importante, come ulteriore opzione di memoria. Delineandone il contesto, Girardin sottolinea che il giudaismo del I secolo, con le sue diverse sette, è caratterizzato da divisioni spesso violente, che trovava un elemento di condivisione nel tempio e nel culto di Dio: "*Le judaïsme est avant tout une ethnicité et Dieu reste, pour chaque juif, le « dieu de ses pères », le « dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »*" (p. 123). La distruzione del Tempio non azzera questa situazione, ma produce "*un crescendo dans la construction mémorielle*" (p. 131). L'A. non avanza soluzioni sicure, piuttosto propone alcune ipotesi che possano favorire la comprensione di questa tensione costante, nel corso di cinque secoli (dal I al V), in direzione dell'ingrandimento del culto, fondato sulla memoria piuttosto che su un concreto luogo di culto. La memoria rabbinica è centrale: i rabbini inventano una nuova tradizione, cercando di preservare l'unità di un popolo che aveva perso i suoi elementi unificanti, specialmente in un contesto in cui tra il I e il IV secolo aumenta la presenza del culto imperiale in Giudea. Saremmo perciò, secondo l'A., di fronte ad una "*réaction identitaire*" alla presenza del culto imperiale e di altri culti (p. 132), che prova a dare la parola alla resistenza contro il dominio culturale e politico di Roma, ormai considerata come punizione divina per un'antica trasgressione, alla stregua delle precedenti oppressioni assira e lagide, ma come queste ugualmente destinata a scomparire. Insomma, il movimento rabbinico mostra una evidente preoccupazione per la preservazione dell'identità ebraica in un mondo sempre più paganizzato e poi cristianizzato e mira a tale obiettivo per mezzo di un potenziamento della memoria del culto, anche in assenza del Tempio.

La seconda parte (*Jeux d'échelles : expression religieuse des identités individuelles et collectives*) si concentra sulla tensione dialettica individuo/comunità e sulla capacità del singolo di agire come attore creativo in grado di apportare innovazioni creative e spesso imprevedibili. La sezione si apre con il contributo di Valentino Gasparini (*La mémoire dans la peau. Les vestigia entre identité du « je » et pratiques religieuses collectives dans les provinces romaines d'Afrique du Nord*, pp. 147-182), che prende in esame un aspetto particolare del più ampio tema del "corpo a pezzi", e in particolare della nozione di integrità (o disintegrazione) corporea. I documenti qui esaminati sono i cosiddetti "petrosomatoglifi", cioè (presunte) rappresentazioni di parti del corpo scolpite nella pietra e il loro ruolo in atti religiosi. Gasparini si concentra sui *vestigia*, cioè rappresentazioni, soprattutto in pietra, di impronte di piedi umani nudi o calzati, come recita un commento di Servio che definisce i *vestigia pedum*

signa o *pedum imagines*. Sul piano metodologico l'assunto è che il ruolo degli attori del culto può collocarsi su un terreno differente rispetto agli agenti "normalizzatori", e promuovere invece compiti di cambiamento consapevole rispetto ai modelli religiosi consolidati. Vale qui la pena citare la definizione dell'A., in un suo precedente lavoro: "*The main thrust of the lived ancient religion approach is to resist the easy reification of "religion" in order to emphasize its ceaseless construction through individual action within the loose parameters provided by traditions and institutions* [...]" (p. 149). Quest'obiettivo è perseguito privilegiando come campo d'indagine l'Africa romana, qui trattata come un set capace di mostrare in azione innovazioni e adattamenti, introdotti da attori religiosi locali di piccola scala per soddisfare i loro bisogni e generare esperienze religiose che comprendevano il corpo umano. In particolare, sono prese in considerazione rappresentazioni di impronte accompagnate dalla formula *vestigium facere*. L'analisi accurata della documentazione porta all'individuazione di un corpus di 12 testimonianze di *vestigia*, tutte provenienti da contesti sacri (con l'eccezione di Cartagine). Allo stesso tempo anche la platea degli attori umani coinvolti risulta articolata: singoli individui, coppie, sacerdoti o gruppi di iniziati. Tirando le conclusioni della sua disamina, Gasparini sottolinea che "*les* vestigia *sont avant tout une expression de présence, une « signature » individuelle (une* sphragis*) dont l'auteur n'est plus visible*" (p. 174). Non si tratta solo dell'identificazione dei proprietari umani o divini di questi *vestigia*: obiettivo legittimo ma secondario. Per l'A. la priorità deve essere assegnata alla polivalenza semantica di questi oggetti: il *vestigium* funziona come un oggetto "iconogenetico" la cui l'identità e significato specifico sono predisposti dall'operatore. Esso costituisce un'interfaccia tra il mondo umano e quello divino. In altre parole, il segno vuoto dell'impronta rappresenta un « *signifiant flottant* », la cui interpretazione è nelle capacità attive dell'individuo, in funzione del contesto spaziale in cui i *vestigia* erano ritualmente collocati. Una tale strategia comunicativa affidata a tali *vestigia* veicola un consapevole investimento emotivo dell'attore del culto. In tal modo l'esperienza religiosa è caratterizzata dalla ricerca e dal raggiungimento di una "saturazione emotiva".

In un contesto differente mette alla prova il rapporto tra memoria e identità il contributo di Xavier Mabillard (*Mémoire royale et identité héroïque dans les épitaphes théréennes aux époques hellénistique et impériale*, pp. 183-198), focalizzato sull'uso del verbo ἀφηρωΐζω (*eroizzare*) attestato in una serie di epigrafi funerarie nelle isole cicladiche di Tera e di Anafi, in età tardo-ellenistica e imperiale. La particolarità di questi testi è di riportare non solo l'epitaffio ma anche la decisione della città di onorare il defunto: perciò presentano caratteri funerari e al tempo stesso di decreti onorari. Questa duplice condizione era funzionale alle rivendicazioni genealogiche e perciò di status socio-politico, che trovano espressione in questi testi. Concentran-

dosi sulle tre epigrafi più complesse, Mabillard segue il filo di questo meccanismo mnestico che tesse precise strategie identitarie enfatizzando l'antichità del *genos* e la parentela con antichi eroi del passato, rivendicate dai personaggi sepolti e confermate dalla dichiarazione della comunità. Lo studioso ipotizza il radicamento di tale pratica rituale funeraria nella società dei Terei. Non sorprende constatare che i personaggi in questione appartengano tutti alla élite isolana; tuttavia, a partire dal I secolo d.C., la menzione dell'autorità pubblica si eclissa per lasciare il posto ai parenti del defunto che riproducono liberamente la forma ufficiale dell'eroicizzazione del loro parente defunto (ὁ δεῖνα τὸν δεῖνα ἀφηρώϊξε, p. 194). Il suggerimento dell'A. è che il termine si stava "democratizzando", sfuggendo cioè al controllo dei gruppi dirigenti. È plausibile che la dimensione dell'insularità abbia giocato un ruolo importante, e tali strategie memoriali e genetiche abbiano orientato i rapporti col mondo esterno.

Altri testi epigrafici sono al centro del contributo di Laureline Pop sul meccanismo della memoria tra gli abitanti dell'isola di Delo (« Eusébéia — *piété et statues* ». *Les bases de statues de Délos à l'époque hellénistique*, pp. 199-214), analizzato attraverso lo studio delle iscrizioni poste alla base di alcune statue di età ellenistica, erette in vari punti della *polis*. L'indagine in particolare fa leva sulla presenza del termine *eusebeia*, con cui si onorano personaggi per le importanti cariche svolte. Il termine *eusebeia* qui utilizzato rinvia ad un contesto istituzionale o religioso, espressione di un consenso comunitario e di una funzione commemorativa, destinata a incentivare il legame tra un individuo e la città. Premesso che non è facile stabilire una chiara distinzione tra iscrizioni onorarie pubbliche e private, tra iscrizioni onorarie e commemorative, e nemmeno tra iscrizioni onorarie e votive, la studiosa sottolinea che il ritratto svolge un significativo ruolo commemorativo. Si tratta però di ritratti che perseguono l'esemplarità, più che la presunta fedeltà all'originale. Questi elementi contribuiscono al funzionamento di un sistema destinato alla costruzione e manutenzione di un'identità comune e veicolano una memoria che trova espressione su più livelli. Le virtù elencate nelle iscrizioni sono quelle più comunemente riconosciute e condivise: tra queste l'*eusebeia* è però quella più intimamente legata alla sfera religiosa. Queste statue e le loro basi iscritte sono una notevole testimonianza del rapporto tra la comunità istituzionale e gli individui, in particolare nei santuari. L'enfatizzazione di certi valori risponde ad una strategia comunicativa, sottolinea l'A., che tende a favorire l'emulazione tra i cittadini, mettendo in evidenza i valori propri della comunità cittadina e soddisfacendone così gli interessi collettivi (p. 211).

Spostando di molto le coordinate geografiche, a partire da un monumento iscritto (ritrovato nel 1851 nell'antico sito di Strasburgo e poi andato distrutto nel corso dell'assedio del 1870), che presenta una dedica al "[*g*]*enio uici ca*|[*n*]*abar*(*um*) *et ui*|[*ca*]*nor*(*um*) *cana*|*bensium*" (Genio uici canabarum et uicanorum canaben-

sium. *Pratiques religieuses et constructions identitaires autour des castra de Strasbourg*, pp. 215-234), Gaëlle Perrot sviluppa una riflessione sulla variegata comunità (una sorta di comunità militare ampliata) che si affollava intorno ai *castra* che sono all'origine della futura Strasburgo. Gli individui che ne facevano parte condividevano un sistema comune di valori e norme e un'identità collettiva? A tale interrogativo Perrot prova a rispondere, tenendo conto della distinzione statutaria e simbolica dei *milites* operata dalle autorità romane rispetto alle popolazioni locali, una distinzione che trovava espressione soprattutto nelle prassi cultuali. Sotto questo aspetto il culto dei geni dei *castra* svolgeva un ruolo centrale nel "*système cultuel du camp*" (p. 216). Il culto dei geni coinvolgeva tuttavia anche il processo di municipalizzazione e di responsabilizzazione delle comunità civili delle province. Obiettivo dell'A. è portare alla luce i processi di costruzione identitaria rilevabili nelle dediche religiose di Strasburgo. Risultato apprezzabile di questa indagine è la chiara presenza di una porosità che contraddistingue le pratiche religiose delle due comunità civili e militari: appare legittimo, perciò, utilizzare la nozione di "*société militaire élargie*", almeno in ambito cultuale (p. 226), in particolare nel II e nel III secolo d.C.

Già nei contributi precedenti emerge in modo chiaro una rappresentazione dei rituali come costruzioni socioculturali complesse che producono una costante tensione, frutto di strategie memoriali destinate a perimetrare e sostenere le identità collettive. Un'ulteriore conferma si ricava anche dai saggi che compongono la terza sezione (*Piété civique et stratégies politiques*): il processo mnemonico posto in essere sottolinea in effetti la relazione tra identità religiosa e identità politica. È questo il tema analizzato da Romain Roy attraverso la narrazione erodotea relativa all'odio che oppone nel VI secolo Egineti e Ateniesi (Damia *et* Auxésia à *Égine ou l'art de (bien) voler des statues. L'anamnèse, un déchiffrement de l'invisible*, pp. 237-264). Com'è noto, al centro della narrazione erodotea è il culto di *Damia* e *Auxesia*. Come osserva lo studioso, la narrazione è caratterizzata da una peculiare plurivocità dei piani narrativi e temporali che rende difficile, oltre che errato, separare l'aspetto religioso da quello politico (e quindi identitario): il richiamo alla memoria (in particolare attraverso la duplice occorrenza di ἀναμιμνήσκω in questo *logos*) è la chiave che consente di comprendere la profonda unità dei due aspetti (memoria e identità), attraverso una lettura "vernantiana" degli aspetti mitici della memoria (il riferimento è al celebre saggio *Aspects mythique de la mémoire*). Nel racconto erodoteo si assiste ad una mobilitazione di un intero patrimonio memoriale storico-mitico che legittima l'odio come base legittima del conflitto: in tale quadro assume un ruolo centrale la vicenda delle statue di *Damia* e *Auxesia*, una coppia divina legata alla fertilità e alla crescita. L'A. esamina la struttura del racconto seguendone gli slittamenti temporali e propone di leggerli come un processo di ricordo destinato a "*(re)visibiliser*" (p. 249) non solo

gli attori non umani ma anche le differenze e le tensioni identitarie. In tal modo il processo di reminiscenza agisce come un vero e proprio processo sociale. La resistenza che le due statue divine oppongono agli Ateniesi che tentano di sradicarle dal suolo di Egina garantisce nel racconto che esse fanno parte a pieno titolo della comunità isolana. Ricordare i vari piani temporali della vicenda significa rendere presente il passato nel presente e rendere visibile l'invisibile. Emerge in questa opzione interpretativa il gioco di scala della memoria, che trova espressione a più livelli: una memoria locale, una su scala regionale e una panellenica, che rivelano con diversi apparati la tensione competitiva tra memoria condivisa e identità.

La dimensione ideologica dei rituali legati ai diversi piani socio-spaziali della *polis* attica (*asty* e *demoi*) in età classica ed ellenistica rivela connotazioni mnestiche che possono essere evidenziate attraverso l'osservazione degli epiteti cultuali, come mette in evidenza lo studio di Sylvain Lebreton (*Épithètes divines et enjeux mémoriels dans l'Athènes classique et hellénistique*, pp. 265-284). Muovendo dalla constatazione che le strategie di "nominazione" delle divinità attraverso le epiclesi ha a che fare sia con le identità collettive che con la propaganda politica, l'A. si concentra su tre casi: il culto di Zeus *Eleutherios*, quello di Zeus *Epopetes* ed *Epops*, e i sacrifici per Artemide *Agrotera* e Zeus *Tropaios* in età ellenistica. Anche in questo contributo risulta centrale la molteplicità scalare delle memorie implicate nei diversi rituali: un tipo di approccio che sottolinea il ruolo di interfaccia esercitato dai nomi divini, soprattutto dai loro epiteti cultuali. Questi ultimi, grazie anche a continui processi di risemantizzazione, mettono a disposizione uno spazio ideale per la memoria della *polis*, pur sempre esposta alle dinamiche tipiche della città ateniese durante l'età ellenistica. Il loro utilizzo rivela le strategie memoriali che forniscono margini di manovra geopolitica alla comunità di riferimento.

Chiude la sezione lo studio di Ana Mayorgas (*Rituel et mémoire féminine à Rome. Le cas d'*Acca Larentia *et de* Tarpéia, pp. 285-300) su due figure femminili associate alla prima storia di Roma, i cui legami con i rituali e la topografia dell'Urbe risultano funzionali alla costruzione di una memoria culturale e offrono spunti di rilievo alla riflessione sulla duttilità e flessibilità del ricordo, soprattutto in contesti dove è ridotto l'uso della scrittura per trasmettere la memoria del passato, la cui conoscenza è affidata piuttosto ad una memoria orale costantemente aggiornata. È il caso della Repubblica romana prima del II secolo a.C. In questo quadro Acca Larentia e Tarpea sono due casi interessanti di una memoria ambivalente, a differenza di altre figure femminili che hanno invece incarnato un ideale romano virtuoso (per es. Lucrezia, Virginia, Clelia). A differenza di queste ultime, Acca Larentia e Tarpea sono però legate a coordinate spaziali chiaramente identificate, all'interno delle quali si svolgeva un'attività cultuale. I due casi esaminati da Mayorgas mostrano non solo

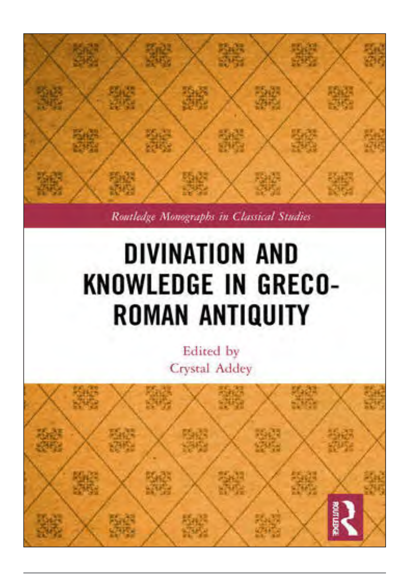
il complesso rapporto tra memoria, topografia e rituale a Roma e la distanza che lo separa dalle dinamiche di commemorazione positiva esemplificate dagli eroi greci: entrambi dimostrano inoltre che rituale e topografia non trasmettono sempre un ricordo chiaro e inequivocabile di un personaggio o di un evento del passato, anzi possono giungere a sollevare conflitti interpretativi che mettono in discussione la capacità della memoria di garantire un'identità chiara e univoca.

Al termine di questa ampia e stimolante galleria di casi di studio, gli altri due curatori, Delphine Ackermann e Alexandre Vincent, tirano le somme e propongono alcuni elementi di riflessione (*Conclusions. Pratiques religieuses, mémoire, identités : entre fluidité et complexité*, pp. 301-310).

Il lettore può senz'altro concordare su un punto: il meccanismo rammemorativo attivato nel quadro dei culti presi in esame dimostra il ruolo svolto dalle religioni antiche nella formazione e/o riattivazione delle identità individuali e collettive. È evidente attraverso i casi di studio qui raccolti l'attenzione dedicata allo spazio in quanto elemento di volta delle pratiche identitarie. Si tratta d'altronde di un tema che attraversa in profondità la cultura antropologica e sociologica europea del XX secolo: già Maurice Halbwachs individuava nella localizzazione dello spazio uno dei meccanismi essenziali della memoria collettiva. È infatti grazie alla localizzazione di un ricordo nello spazio che il ricordo stesso si attiva. Con la sua capacità di mettere in relazione il passato e il futuro, la memoria è uno strumento potente per stabilire e affermare la propria identità, ma anche un medium per mezzo del quale una società consolida la percezione della continuità o la modifica marcando segnali di rottura e riconoscendo punti di svolta. Le "micro-strategie" analizzate dai diversi studiosi consentono di riflettere sulla definizione di paesaggio religioso come cornice spaziale della memoria collettiva del gruppo, che emerge nel complesso rapporto tra visibile e invisibile.

Esaminando le prassi religiose non più alla luce di un'illusoria "tradizione" che garantisce l'immobilità delle credenze, i contributi di questi Atti mostrano, grazie al lavoro rigoroso degli Autori e dei Curatori – cui va l'apprezzamento di tutti noi – in che misura le rappresentazioni si modifichino costantemente insieme ai gruppi che vi si riconoscono, alla continua ricerca di adattamenti ai bisogni del presente. Anche sotto questo aspetto la memoria, con la sua dinamica capacità di mettere in relazione il passato e il futuro, è non solo uno strumento efficace per definire e affermare la propria identità, ma anche un medium per mezzo del quale una società esprime la percezione della continuità e/o la modifica.

Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity & Engendering the Future





ADDEY, CRYSTAL (2021). *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*. Routledge monographs in classical studies. Abingdon & New York: Routledge. 320 pp. 160,00 $ [ISBN: 978-1-1382-1299-2].

MOWAT, CHRIS (2021). *Engendering the Future. Divination and the Construction of Gender in the Late Roman Republic*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 75. Stuttgart: Franz Steiner. 201 pp. 49,00 € [ISBN: 978-3-5151-2934-3].

RUBÉN DE CASTRO
Universidade Nova de Lisboa
ruhenri.decastro@hotmail.com

These two volumes are a welcome analysis about divination in Classical Antiquity, with a clear focus on its functioning in Greek and Roman religions. Despite their complementarity, they are not similar in their approaches to the subject, nor do they use the same case-studies to analyse how divination functioned in both Greece and Rome. Besides the fact that they both focus on divination, a central phenom-

enon of the functioning of religion in the ancient world, they address the subject with distinct focuses and in a different manner. The volume edited by Crystal Addey has several contributors, each of one writing a chapter that, while complementary, is independent from the remaining ones. The volume written by Chris Mowat is a highly revised version of his doctoral thesis on women in Roman divination at the end of the Republic, and such origin transpires into the book, with a much more focused study being delivered to the reader.

So that the reader may get a better idea on the contents and relevant historiographical contributions of each volume, it is important to present an independent analysis of each one, followed, at the end, by comparative final remarks. Due to no particular reason, we shall start with Crystal Addey's book.

Edited by Crystal Addey and published on Routledge's Routledge Monographs in Classical Studies series, the volume has several contributors. Crystal Addey, also author of one of the ten chapters, is a lecturer in the Department of Classics at the University College Cork and a part-time Tutor at the University of Wales Trinity Saint David. Her research so far has been focused on divination, with a particular specialization on Platonic tradition, Neoplatonism, Greek Oracles and Greek Theurgy. Her fellow contributors are almost all Anglo-Saxon specialists in Greek divination and religion, with a clear focus on Platonism and Neoplatonism. Even so, their research focuses on different elements of Greek religious worldview and religious practice, from Ralph Anderson's anthropological-inspired research, Leonardo Constantini's focus on literary texts, Dorian Greenbaum's study of ancient astrology, Antti Lampinen's ancient ethnographical research, Marilynn Lawrence, Danielle Layne and Elsa Simonetti's specialization in philosophy, to Giulia Pedrucci's focus on gender roles in Greek divination.

As suggested by the roster of contributors, the book is relatively more focused on Greek cultural and philosophical approaches to divination than on Roman ones. Even so, the book is of importance to anyone who studies classical divination, because it offers a detailed analysis of case-studies with wider implications on how we assess epistemic value and knowledge in connection to divination, on ancient Greek philosophy and the intellectual thought on divination; and on how we understand what mental-frame was behind divinatory rituals and practices. If most books on divination tend to focus on its orthopraxical reality and its social and political functions, this volume attempts to refocus the debate on the epistemological aspects of divination. In the process, topics such as divine and human knowledge and agency are discussed, with a recurrent tendency towards ancient philosophical approaches.

The introduction is masterly written and is quite useful both to students or early-career researchers and to specialists. Useful for students because it offers a

well-crafted summary on the importance of divination in the classical world; it proposes a definition of divination; offers a very brief revision of the most important studies on classical divination throughout the last century, accompanied by an analysis of tendencies of historiography regarding the study of ancient divination in the last decades; and offers an outline of the mental and religious frameworks in which context divination must be understood. But the introduction is also useful for specialists because it allows them to see the forest that sometimes one loses track of when studying each individual tree.

Chapter one, drawing from its author's (Julia Kindt) extensive knowledge on Greek oracles, analyses the mode of communication of oracular communication (enigmatic voice), being a good contribution to oracular epistemology on human and divine knowledge.

Chapter two, through the analysis of some of Plato's dialogues, deals with the Platonist view of philosophy as an activity that does not make sense without the gods, an inspired activity that surpasses its merely rational aspect.

In the third chapter we find, once again, the issue of human and divine knowledge being explored, now in a military setting through Xenophon's thought. In it, Ralph Anderson analyses how divination was perceived to be complementary to the purely "rational" and "human" aspect of battle-planning, being thus incorporated into the roster of tools that a commander should use in his decision-making process. Essentially, the chapter shows us that divine knowledge was used to enhance human decision-making.

The same line of thought continues into the fourth chapter, by Dorian Greenbaum, now applied to a medicinal setting. In it the author shows that divination was used on par with human knowledge when elaborating a medical diagnosis and treatment.

Given that the issue of divinatory knowledge is at the core of the book, it is of no surprise that the fifth chapter, by Crystal Addey herself, readdresses the subject, now with a clearer focus on the use of divination to ascertain Kairos (the appropriate time for an action to be conducted under divine favour). Throughout the chapter Addey analyses the importance of kairotic expertise and time in several ancient divinatory practices.

Chapter 6 analyses the Pythia of Delphos in Plutarch's account to showcase the interlinking of human and divine agency and capabilities. Plato's stance on the complementarity between reason and religion is shown to have influenced Plutarch's portrayal, with a concomitant functioning of human and divine elements at the moment of divination.

The seventh chapter, by Giulia Pedrucci, continues the study of the Pythia, now reframed to analyse the role of gender in divination. Throughout the chapter its author analyses how male-centric gender notions impacted portrayals of the Pythia's

agency, focusing particularly on the late antiquity Christians' reductive depiction of the Pythia, reduced to a hysterical woman.

Chapter eight focuses on Roman imperial literature to study how divinatory practices impacted the ancient ethnographic discourse and classification of other cultures.

In the ninth chapter Leonardo Constantini addresses Apuleius' daimonological theory and the impact Socrates had in such formulation. Once again, the connection between the "rational" aspect of the human philosopher and the spiritual/divine world is highlighted as central to understanding Apuleius and latter Neoplatonic works.

The last chapter, by Marilyn Lawrence, continues the book's latter chapters' focus on the theurgy at late antiquity, analysing the possible role of astrology within theurgic ritual.

The book edited by Crystal Addey is an important contribution for a better understanding of the philosophical thought behind ancient divinatory practices, particularly when it comes to the Platonist and Neoplatonist school, and some of the Greek and late ancient intellectual production regarding the connection not only between knowledge and divination but also between human and divine complementary agency. However, a criticism could be made that the emphasis put by the book on the intellectual and philosophic explanations of divination (an intellectualization of divinatory practices) underscores the centrality of classical religion's orthopraxy, limiting the analysis to philosophical discussions that, at times, feel too disconnected from the divinatory daily experience of ancient communities outside the philosophical circles and their erudite discussions.

Let us now move on to next book. Written in full by Chris Mowat and published by Franz Steiner Verlag in 2021, the volume is essentially a revised version of Mowat's PhD thesis, written from 2014 to 2018 at Newcastle University under the supervision of Federico Santangelo, Jörg Rüpke and David Creese. As the book suggests, Mowat is a researcher on the intersection between gender and religious identities in the Roman Republic, and on gender identities in the Roman world.

The book is divided in seven chapters (the introduction and conclusion are counted by its author as chapters), with five of them studying a different character and/or dimension of Late Roman divination, in an attempt to draw an overarching conclusion on the issue of gender identity's function in the Roman divinatory system of the Late Republic.

The first chapter introduces the reader to the thesis that will be defended, and explains the concepts, methodology and definitions adopted. Just like the introduction of Crystal Addey's book, this first chapter is expertly elaborated. In the introduction Mowat advances with an interesting goal: to study the gender-based rules underlying the Roman divinatory system, a system where, at first sight, the collegiality of positions

and offices would imprint (superficially) into the system a rather impersonal stamp. The clarity and detail etched by Mowat to the definition of all concepts utilized in his research is a welcome addition to the introduction, making the book's thesis clearer and allowing students and non-specialists to fully understand what is discussed in the subsequent chapters. There is, for example, a lengthy analysis of the difference between gender and sex, and of the performative gender's school of thought.

The case-study based approach to the analysis of different divinatory practices and traditions begins in chapter 2, with Mowat focusing his attention on Cicero's *De diuinatione*. In essence, what Mowat does is begin his study with the main Roman author on the philosophical and theoretical aspects of divination in the Roman world. It was a conscious choice, as the author admits, and it works rather well in creating a theoretical platform, a framework, for the book to then focus on practical aspects and actual practices. Throughout the chapter Mowat analyses how both brothers in the *De diuinatione* address the issue of gender throughout their discussion on divination. In the end, he concludes that despite the differences in attitude towards divination, the attitude regarding the role of women in such context is gender-based and relegates women to certain performative, sometimes subordinate, roles.

Chapter 3 studies the Sibyl(s). During this portion of his book Mowat analyses both the character of Sibyl (the supposed author of the Sibylline books used by Romans) and the books she produced. So, it is a study of her divinatory books as much as of her supposed identity. The chapter constructs an interesting reading of the functioning and utility of the books and of the college responsible for their custody and consultation: because the books were the by-product of female divination (they were, after all, taken as having been written by a woman diviner) they allowed the Roman state, comprised and ruled by men, to access divinatory knowledge that would be otherwise unattainable. In that sense, Mowat argues, the books allowed the Roman elite to safely cross the divinatory boundaries of gender without breaking the status quo.

The fourth chapter focuses on the expiation of prodigies, specifically on one kind of prodigy (understood as a contradiction of the natural order and, as thus, as a sign of the break of the *pax deorum*): the birth of an intersex baby. Making use of the concept of liminality (indeed, a very important tool to understand many of Roman religious practices and worldview), Mowat offers a slightly different suggestion: that the birth of an intersex child did not merely cross gender boundaries, representing instead a complete break of those boundaries, thus requiring an expiatory ritual murder. The chapter highlights the importance of gender in Roman religious worldview, with the necessity to remove those who transgressed such a binary.

Chapter 5 deals with the figure of Martha, a Syrian female diviner who accompanied the general Marius, making sacrifices and predicting the future. The chapter

deals with this curious character to show what role a foreign woman could play in the Roman non-official divinatory cosmos, the constraints limiting her actions, and the gender-based view that led to her criticism by ancient authors.

The sixth chapter deals mainly with the dream Calpurnia had in the night before the Ides of March and the assassination of her husband, Julius Caesar. The chapter attempts to interpret the episode of Calpurnia's prophetic dream at the light of Roman gender expectations. In essence, the author argues that while her gender did not disqualify her from having truthful prophetic dreams, it did somewhat exclude her from using those alleged dreams to influence the public decision-making process.

The conclusion of the book highlights the process of permanent negotiation and reinterpretation of boundaries between genders in the Roman divinatory sphere. Essentially, the book offers a very compelling thesis: that gender was important in Roman religious worldview and, particularly, in Roman divinatory practices, but not necessarily as an unmovable and unchanging cosmovision but, just like everything else, as something that was constructed and rethought by society, even if women did remain mostly relegated to a secondary and subordinate role in Roman divination, instrumentalized by men, but never enjoying freedom of action in the context of the official Roman divinatory apparatus.

To conclude our review, it is important to express our recommendation of these two books, that while different, are a relevant and complementary contribution to a better understanding of the divinatory and religious role of women and gender in classical antiquity. While the book edited by Addey deals predominantly with the philosophical aspects of divination, focusing mostly on Greek thought and divinatory practice, the book by Mowat deals more with the practical functioning of gender's role in divination (not ignoring the relevant theoretical and mental aspects of that practice), and is focused on divination in the Late Roman Republic. When considered jointly, they allow the reader a complementary and encompassing view of ancient divination and of the role women and gender played in it. If a reader had started to wonder if divination was still a subject capable of providing new insights on the classical world and its worldview, these books are certainly a good example of how much knowledge can still be produced and reinterpreted from studying classical divination.

Religion romaine et esclavage au Haut-Empire



AMIRI, BASSIR (2021). *Religion romaine et esclavage au Haut-Empire*. Rome: École française de Rome, 419 pp., 69,00 € [ISBN 978-2-7283-1376-1].

ELISABETH HERRMANN-OTTO
Universität Trier
elisabeth-herrmann-otto@t-online.de

Mit seiner Untersuchung über das Verhältnis zwischen römischer Religion und Sklaverei im römischen Kaiserreich widmet sich Bassir Amiri, Direktor der Conférence HDR in Römischer Geschichte an der Université de Bourgogne-Franche-Comté in Besançon, einer Thematik, die nicht nur selten bisher Gegenstand der Forschung gewesen, sondern darüber hinaus bis heute in ihren Ergebnissen höchst umstritten ist. Da Amiri den Zugang von den Sklaven selbst und nicht aus der Herrenperspektive wählt, ist er zuversichtlich, die soziale Existenz der Sklaven und Freigelassenen in der Religion nachweisen zu können. Damit wendet er sich gegen alle Forschungsmeinungen, die von einem totalen Ausschluss der Sklaven aus Religion und Gesellschaft ausgehen. Eine solche Sichtweise beruht einerseits

auf einer strikt dogmatisch juristischen Definition der Sklaven, die die Flexibilität des römischen Fallrechts nicht berücksichtigt (Franz Bömer u.a.)[1] und andererseits auf einer rein soziologischen Interpretation, die von einer totalen Entwurzelung und Entfremdung der Versklavten ausgeht, die in eine totale Passivität und Opferrolle einmündet (Orlando Patterson). Da die Schieflage der Forschung des 20. Jhs quellenbedingt ist, zieht Amiri nun vorrangig archäologische und epigraphische Zeugnisse hinzu, die ein viel differenzierteres Bild von den Sklaven in der Religion übermitteln können, als dies die juristischen und literarischen Quellen je vermocht haben. In drei Teilen will er nachweisen, dass die Religion der Sklaven die Religion ihrer sozialen durchaus heterogenen Umwelt war (S. 372) und keine fremde Sklavenreligion (S. 19). Außerdem will er zeigen, dass die Sklaven ihre religiöse Identität in einer selbst gewählten, möglichst perfekten Integration in die sie umgebende Kultur und Gesellschaft gesucht und auch gefunden haben. Um das Ergebnis hier bereits vorwegzunehmen: Amiri hat seine Zielsetzung durch eine sehr differenzierte Auswertung der Quellen und mit einer kritischen Einstellung zur modernen Forschung in überzeugender Weise erreicht.

Im 1. Teil (*Action, initiative et autorité des esclaves dans la sphère religieuse*) widmet er sich der Frage, wieso die Sklaven so lange in der Forschung von einer Beziehung zur Religion ausgeschlossen wurden (S. 21-145). Im 2. Teil (*Participation religieuse et sociabilités serviles*) beschäftigt er sich mit der religiösen Integration der Sklaven im Haus ihres Herrn (S. 143-248). Im 3. Teil (*Subordination et autonomie religieuses de l'esclave*) zeigt er, wie die Sklaven im religiösen Bereich Autonomie erwarben, indem sie Götter der Umgebung z. B. der Region, ihres beruflichen Verbandes oder anderer Kollegien verehrten, und wie ihnen im Tode ganz offiziell und juristisch verankert eine mit Bürgern und Freien gleichberechtigte Position in der sakralen römischen Welt zukam (S. 249-365).

Jeder Teil besteht aus drei Kapiteln mit drei bis sechs Unterkapiteln. Das Buch schließt mit einer knappen, ganz präzisen fünfseitigen Zusammenfassung (S. 367-372). Die Bibliographie ist unterteilt in eine Zusammenstellung der benutzten Quelleneditionen und -sammlungen (S. 373-376) sowie in die moderne Forschungsliteratur (27 Seiten). Sie umfasst in ausgewogener Weise nicht nur die englische Forschung, sondern auch französische, deutsche, italienische und spanische Titel, Sammelbände sowie wichtige alte internationale Publikationen. Eine solche Bibliographie finden Nutzer und Rezensenten heute nur noch selten. Sie verdient höchstes Lob. Ein Index mit den benutzten Quellenstellen (S. 405-410), den Götternamen (S. 410-411) und

1. Bömer, 1981.

den wichtigsten häufig benutzten Termini (auch lateinische: S. 411-415) vermitteln dem Buch Lesbarkeit und Transparenz.

In den ersten drei Kapiteln des ersten Teiles geht es um die Position der Sklaven in den offiziellen Kulten Roms, den sogenannten Staats- und Bürgerkulten (Kap.1, S. 29-58), sowie den regionalen Larenkulten, den Compitalien und den öffentlichen Kollegien (Kap.2, S. 59-101). In allen drei Bereichen ist die Teilnahme der Sklaven eine jeweils andere, abhängig von ihren kultischen Funktionen und deren Bewertung und Sichtbarkeit in den antiken Quellen und der modernen Forschung (Kap. 3, S. 103-141).

Bei den Opferungen an die Staatsgötter waren die Priester der vier großen Kollegien für das Gelingen des rituellen Ablaufs der Prozessionen, Schlachtung und Opferung der Tiere sowie der Eingeweideschau auf die technische professionelle Hilfe der Staatssklaven, der *servi publici* angewiesen. Es ist eine Frage der Bewertung und Sichtweise, ob man, wie die alte Forschung um Franz Bömer und Walter Eder, diese rituellen Praktiken der Sklaven als rein mechanische Hilfsdienste bewertet, oder wie die jüngere Forschung um Jacques Scheid und Basir Amiri, das Gelingen des Ritus – trotz Exklusivität der staatlichen Kulte und der großen Priesterkollegien – im Wesentlichen von den Sklaven abhängig sieht, die dadurch in die menschliche Kultgemeinschaft eingeschlossen waren (S. 35) Amiri untermauert seine These durch die Auswertung von Halbreliefs an Altären und Tempeln, auf denen die Opferhandlungen dargestellt sind. Trotz Sichtbarkeit der *servi publici* bleiben sie dennoch in ihren Hilfsdiensten unsichtbar, weil das Interesse der Betrachter auf die die sakralen Riten vollziehenden Priester gerichtet bleibt. Es ist eine Gratwanderung, die Amiri vollzieht, wenn er annimmt, dass zur Durchführung technischer Praktiken der Opferdiener (*victimarii*) und der Hilfestellungen der Tempeldiener (*aeditui*) bei den Gebeten und Opferungen der Gläubigen eine Kenntnis der römischen Religion vorgelegen haben müsse (S. 59-71). Auch die Hinzuziehung von Einzelbeispielen, in denen es sich allerdings um Sonderfälle handelt, machen seine These nicht sicherer und unangreifbarer (vgl. z.B. zu Fig 6, S. 72-79). Dagegen hat Amiri nicht Unrecht, wenn er nachzuweisen versucht, dass durch die religiös-politischen Reformen des Augustus bei den *Lares Compitales*, die an den Wegkreuzungen auf dem Land und zwischen den *Insulae* in der Stadt verehrt wurden, eine Aufwertung dieser regionalen Kulte beabsichtigt war. Durch deren Zuspitzung auf seinen Genius hin und durch den Ausbau einer Verwaltung von Freien und Freigelassenen als *magistri* und ihnen unterstellten *servi* als *ministri* beabsichtigte der Kaiser, vor allem die Sklaven und die niedere freie Bevölkerung in die öffentlichen Kulte einzubinden, auch bereits im Blick auf den sich langsam entwickelnden Kaiserkult (S. 104-122).

Ein anderes sogenanntes „Einfallstor" für die Sklaven in den offiziellen Kult bildeten die Sklaven und Freigelassenen der *familia Caesaris*, die über den Larenkult

zugleich in den Kaiserkult eingebunden waren. Das diente den großen adligen Familien als Vorbild der Integration ihrer großen Sklaven- und Freigelassenenfamilie in den häuslichen Larenkult. In diesem wurden nicht nur die eigenen Vorfahren und der Genius des *dominus*, sondern auch der Genius des Kaisers und andere Götter des römischen Pantheon verehrt. Einen anderen Weg in den offiziellen Kult und die römische Götterwelt boten die Kollegien, Berufs- und Begräbnisvereine, in denen Sklaven mit Erlaubnis ihres Herrn Mitglieder werden konnten. Zusammen mit Freien und Freigelassenen waren die *servi* hier religiös unabhängig von ihren Herren, da sie aus ihrem *peculium*, über das sie selbst verfügten, ihren Mitgliedsbeitrag zahlten. (S. 86-96) Trotz dieser vielversprechenden Untersuchungen der Kollegien durch Nicolas Tran, auf die sich Amiri stützt, um die religiöse Autonomie der privaten Sklaven zu verdeutlichen, bleibt die religiöse Partizipation der *servi publici* an den Staatskulten doch weiter unsicher. Amiri ist sich zwar bewusst, dass es unter juristischem Aspekt keinen Anteil der Sklaven an der Bürgerreligion geben konnte, glaubt aber, dass sie über ihre Professionalität an ihm partizipierten, wofür er den Begriff des „interface" der „Schnittstelle" benutzt (S. 85).

Im zweiten Teil wendet er sich der Frage nach der religiösen Partizipation und der kollegialen Integration der privaten und kaiserlichen Sklaven in den häuslichen Larenkulten zu. Auch hier ist das gewonnene Bild nicht eindimensional: Es führt über die totale Abhängigkeit des Sklaven vom Herrn im praktizierten Kult und in der Wahl des Begräbnisplatzes (Kap. 3, S. 122-140; Kap. 4, S. 156-161), über die kollegiale Integration aller Mitglieder der *domus* in den häuslichen Kult (Kap. 5, S. 163-195), bis hin zur Anwendung der traditionellen Kultpraktiken gegenüber den Göttern der Ober- und der Unterwelt auch durch die Sklaven (Kap. 6, S. 197-248).

Amiri zeigt deutlich, dass es für Sklaven im häuslichen Kult wenig Bewegungs- und Gestaltungsfreiheit gab, selbst wenn der Verwalter (*vilicus*) auf dem Land in Stellvertretung des Herrn die kultische Verehrung der Laren leitete. Ähnlich verhielt es sich mit der Wahl eines Grabplatzes, der in den großen Familien des Kaisers, der kaiserlichen Frauen und des Adels von einem internen Kollegium festgelegt wurde. Wie sehr die Ausübung des Hauskultes als einigendes Band aller Mitglieder der *domus* von den Herren angestrebt wurde, kann Amiri durch die differenzierte Auswertung entsprechender Darstellungen der Opfernden in den Häusern von Pompeij zeigen. Die Wandmalereien aus dem Haus der Sutoria Primigenia z.B. machen die Grenze zwischen Realität und Fiktion sehr deutlich: Alle Mitglieder des Hauses, etwa 50 an der Zahl, werden in der Kleidung differenziert als Freie und Sklaven, aber einheitlich in derselben kultischen Gebetshaltung mit erhobenen Armen dargestellt. Sie werden jedoch nicht alle zugleich in der engen Küche, in der sich das Fresko befindet, geopfert haben (fig. 19 u. 20, S. 182-183). Amiri betont die Statusunter-

schiede, unterschiedliche Herkunft der Sklaven und interne Streitigkeiten, die durch die Einheit der Kultausübung überbrückt werden sollten. Leider widmet er sich viel zu wenig dem dahinter stehenden polytheistischen System der griechisch-römischen Götterwelt, in dem es keine Ausschließlichkeitskriterien gab. So konnte ein Sklave, der aus den östlichen Provinzen stammte und Anhänger der Isis war, dieselbe Göttin im römischen Haushalt als Fortuna Isis weiter verehren. Amiri wehrt zwar überzeugend die These ab, dass es Herren- und Sklavengötter im römischen Haushalt gab, die einige Forscher aus der Darstellung bzw. Aufstellung verschiedener Larenaltäre in einem einzigen Haus erschlossen haben (S. 164-172). Die Widerlegung dieser These hätte er aber noch stimmiger machen können durch einen Hinweis auf die Flexibilität des Polytheismus und des mit ihm verbundenen Synkretismus, der es durchaus zuließ, dass ein Sklave oder Freier in seinem Schlafzimmer einen eigenen Larenaltar hatte, durch welchen kein einziger Gott des Pantheon ausgeschlossen wurde.[2]

Deswegen verwundert es auch nicht, dass in den Tausenden von Weihinschriften private und kaiserliche Sklaven sich stets derselben Formulare für ihre *Vota* bedienten, seien sie nun an die alten traditionellen Götter Jupiter, Herkules, Fortuna, die Bona Dea, oder den Aeskulap, den Genius des Kaisers bzw. ihres Herrn gerichtet. In eigener freier Entscheidung lösten die Sklaven ihre Gelübde in der Form ein, in der sie sie vor Jahren versprochen hatten. Dieses Ergebnis der freien Religionsausübung in den traditionellen Kultformen wird auch nicht durch die bei Ulpian überlieferte notwendige Autorisierung der *Vota* der Sklaven durch den Herrn konterkariert (Dig. 50, 12, 2, 1). Es handelt sich nicht um die Vernichtung der religiösen Spontaneität des Sklaven, wie Amiri meint (S. 207-214). Es geht hier nicht um Religion, sondern viel mehr um Ökonomie. Viele *Vota* reicher Sklaven und Freigelassener aus dem Kaiser- und dem Privathaushalt waren sehr kostenintensiv, wenn beispielsweise der Wiederaufbau eines zerstörten Altares oder der Neubau eines Kultbildes gelobt wurden. Die beteiligten Sklaven waren alle vermögend und konnten frei über ihr *peculium* verfügen. Dennoch gab es Regeln, was diesen Reichtum betraf, den sie neben ihrer Amtstätigkeit erworben hatten. Aus diesem Grunde mussten sie immer wieder während ihrer Amtszeit als Sklaven und direkt vor ihrer Freilassung einen Rechenschaftsbericht ablegen. Die Herren prüften u.a., ob das *Votum* finanziell möglich war und nicht den finanziellen Rahmen des Weihenden überschritt.[3] Vom religiösen Standpunkt aus waren die Sklaven vollkommen frei, denn ihre Weihungen dienten dem Kaiser, dem jeweiligen Herrn, der Gemeinschaft des Hauses oder eines Kollegiums und verliehen ihnen allen Pres-

2. Rüpke, 2001, S. 22-24, 81-85.
3. Dig. 35, 1, 82 (Callistratus). Cf. Herrmann-Otto, 1994, S. 372-375.

tige. Amiri bringt viele interessante aussagekräftige Inschriften, die dies belegen. Aus den vielfältigen *Vota* wird deutlich, dass die Sklaven und Freigelassenen frei handelten, weil sie durch die geknüpften Netzwerke zur Gesellschaft dazu gehörten. Es gab keine Sklavengötter, sondern die Sklaven traten bewusst mit den offiziellen Göttern in den römischen traditionellen Formularen in einen Dialog. um auch zu der sie umgebenden Gesellschaft dazuzugehören (S. 214-226).

Das galt sogar für die Ausübung magischer Praktiken, die Freien und Sklaven, gegen den Kaiser und das öffentliche Wohl anzuwenden, gleichermaßen verboten waren, Darauf folgte die Kapitalstrafe (Dig. 48, 8, 13). Im privaten Bereich dagegen durften sich Freie und Sklaven solcher Praktiken bedienen, z. B. im beruflichen Konkurrenzkampf, aus enttäuschter Liebe etc. Sklaven, die in ausweglosen Situationen Verwünschungen (*defixiones*) ihres Herrn, ihrer Mitsklaven etc. durch Anrufung der Götter der Unterwelt benutzten, taten dies aus eigenem Entschluss in den gleichen wirksamen Formen wie Freie. Ihre Namen mussten stets unerwähnt bleiben, um nicht entdeckt zu werden. Ansonsten waren sie der öffentlichen Diffamierung und Verfluchung ausgesetzt (S. 226-247).

Im dritten Teil steht der von seinem Herrn autonome Sklave im Mittelpunkt der Untersuchungen zu seinem Platz in der Religion. Autonomie von seinem Herrn konnte der Sklave gewinnen, wenn er außerhalb von dessen Haushalt lebte und arbeitete und eventuell eigene Sklaven befehligte bzw. einer eigenen Sklavenfamilie vorstand, sowie im Tode (Kap. 7, S. 253-289). Da Amiri bereits festgestellt hat, dass es keine Sklavenreligion gab, fragt er nun nach der Existenz einer Klassenreligion (Kap. 8, S. 291-329). Abschließend geht er der Frage nach. welche Position der tote Sklave in der römischen Religion einnimmt (Kap. 9, S. 331-365).

Anhand der Inschriften zeichnet Amiri nach, wie stolz die außerhalb arbeitenden Sklaven die Götter ihres Berufsverbandes verehrten und sich selbstverständlich zusammen mit ihren freien und freigelassenen Kollegen nach dem existierenden Festkalender richteten. Daneben haben sie ihre Laren und Penaten verehrt, wie die in den Nischen ihrer Unterkünfte gefundenen Hausaltäre belegen. Man kann Amiri durchaus zustimmen, dass die entfernt lebenden Sklaven die Verehrung und Auswahl der Hausgötter für ihre *vicarii* und ihre eigene vom Herrn gebilligte *familia* bestimmten. Amiri unterschätzt allerdings das Zugehörigkeitsgefühl vor allem dieser Elitesklaven der großen Haushalte der Oberschicht und des Kaiserhauses, die über das Gentile, über die Verehrung derselben Götter, über die ikonographische Angleichung ihrer Grab- und Weihesteine an die ihrer Herren und Patrone aus eigenem Entschluss, weil sie stolz waren dazuzugehören, eine möglichst perfekte Integration wählten und nicht eine distanzierte Eigenständigkeit, auch nicht wenn sie in weit entfernten Provinzen lebten und arbeiteten. Bei Amiris Suche nach einer Klassenre-

ligion wird das überdeutlich. Es gibt sie schlichtweg nicht, weil in allen inschriftlich belegten Berufs- und Begräbnisvereinen Sklaven, Freigelassene und Freie dieselben Götter verehrten. Das trifft ebenso auf die Götter des Aventin zu, die weder Sklaven- noch Klassengötter waren, wie Amiri detailliert nachweist. Gleiches gilt für die orientalischen Götter, die längst im römischen Pantheon integriert waren, was wiederum auf die Durchlässigkeit des polytheistischen Systems zurückzuführen ist (S. 291-317). Selbst bei den flüchtigen und aufständischen Sklaven lassen sich weder Sklaven- noch Klassengötter nachweisen (S. 317-324). Zurückhaltend bleibt Amiri angesichts der Forschungskontroverse, ob die Freigelassenen eigene neue Götter verehrt haben oder weiterhin den traditionellen Göttern ihrer Berufsvereine und Patrone angehangen haben (S. 324-327). Vieles spricht für letzteres. Außerdem ist zu beachten: Solange es für uns kaum möglich ist, die berufliche Laufbahn einer Person vor und nach ihrer Freilassung epigraphisch (eventuell ergänzt durch literarische Quellen) kontinuierlich zu rekonstruieren, solange können wir auch nichts über einen Wechsel der Götter aussagen.[4]

Die vielen Tausende von Grabsteinen der Sklaven im gesamten römischen Reich, speziell in den von Amiri untersuchten Kerngebieten Rom, Latium und Kampanien, zeigen, dass die seit der Republik bis in die Spätantike geltende Bestattungspflicht von Sklaven auch real umgesetzt wurde. Außerdem wurde mit der Bedeckung des Leichnams mit Erde bzw. der Beisetzung der Aschenurne in der Erde das Sklavengrab zum *locus religiosus* und unterstand dem Schutz der politischen Gemeinschaft. Damit war die fundamentale Gleichheit aller, auch der Sklaven im Tod rechtlich verankert, d.h. dass die Bestattung des Sklaven verbunden mit den Beerdigungsriten rechtlich anerkannt war. Theoretisch ging der Sklave durch den Tod und die erfolgte Beisetzung in den Status des Freien hinüber. Er erhielt im Tod seinen naturrechtlichen Status zurück, den er an sich nie verloren hatte, da er als freier und gleicher wie alle anderen Menschen geboren war.[5] Der Tod löscht alle sozialen Unterschiede aus.

Amiri zeigt nun im Detail an den Grabinschriften, Altären, Monumenten und Columbarien wie auch an den Statuten der Begräbnisvereine, wie diese Vorgaben umgesetzt wurden. Verweigerte der Herr die Herausgabe des Leichnams an den Begräbnisverein, führte dieser eine fiktive Bestattung mit den entsprechenden Riten durch. Finanzielle Grundlage dieser aufwendigen Bestattungen waren der gezahlte Mitgliedsbeitrag und die Investitionen von Familie und Kollegen in das Begräbnis.

4. Alföldy, 2017, Sp. 1503-1508; Eck, 2017, Sp. 807-810.
5. Dig. 50, 17, 32 (Ulpian). Cf. Herrmann-Otto, 2015, S. 50-58.

Nach dem Tod kann der Genius des Sklaven wie der des Herrn verehrt werden. Die Pflege der Memoria des ehemals Unfreien war genauso wichtig und gleichwertig wie die der freien und freigelassenen Bürger. Die epigraphischen Quellen zeigen ganz deutlich die Anwendung derselben Grabriten und Formeln unabhängig vom juristischen Stand der Verstorbenen, dieselben Kalendertermine für die Zelebration zum Gedenken der Verstorbenen, egal ob sie freigeboren, freigelassen oder Sklaven waren. Ein gutes Verhältnis zwischen Herren und Sklaven spiegelt sich in der Freilassung auf dem Totenbett wieder, in der Erlaubnis der Beisetzung des Sklaven im Familiengrab bzw. der Unterstützung einer separaten Grabstätte mit Bestattung und Errichtung eines meist aufwendigen Grabsteins und einer trotz aller Formelhaftigkeit persönlich gehaltenen Inschrift. Die Gleichheit von Freien und Unfreien im Tod ist jedoch auch am anderen Ende der Gesellschaftspyramide zu sehen: Die freien Armen der Unterschicht finden genauso wie arme Sklaven ihre letzte Ruhe in den Massengräbern auf dem Aventin oder den Armengräbern auf dem Esquilin. Es kam immer darauf an, welche Stellung im Leben der Tote eingenommen hatte, unabhängig von seinem juristischen Status.

Abschließend kann man sagen, dass Bassir Amiri eine Pionierarbeit auf einem Gebiet der Sklavereigeschichte geleistet hat, das bisher wenig erforscht war. Manche Kontroversen hat er auflösen können, manche allerdings bleiben für zukünftige Forscher zur Lösung noch offen. Wer auch immer sich mit der Thematik der Stellung der römischen Sklaven in der Religion befassen will, dem seien die Untersuchungen von Bassir Amiri ganz eindringlich empfohlen.

BIBLIOGRAPHIE

Alföldy, Géza (2017). s.v. ‘Inschriften’. In *Handwörterbuch der Antiken Sklaverei (HAS)*, vol. 2. Stuttgart: Franz Steiner. S. 1503-1508.

Bömer, Franz (1981). *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Teil 1: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Westen*. FAS, 14, 1. Wiesbaden: Franz Steiner.

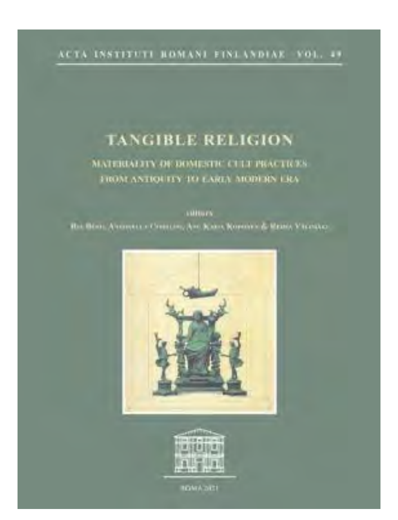
Eck, Werner (2017). s.v. ‘Epigraphik’. In *Handwörterbuch der Antiken Sklaverei (HAS)*, vol. 1. Stuttgart: Franz Steiner. S. 807-810.

Herrmann-Otto, Elisabeth (1994). Ex ancilla natus. *Untersuchungen zu den „hausgeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches*. FAS, 24. Stuttgart: Franz Steiner.

Herrmann-Otto, Elisabeth (2015). *Grundfragen der antiken Sklaverei*. Hildesheim: Olms.

Rüpke, Jörg (2001). *Die Religion der Römer*. München: C.H. Beck.

TANGIBLE RELIGION



BERG, RIA, CORALINI, ANTONELLA, KAISA KOPONEN, ANU & VÄLIMÄKI, REIMA (EDS.) (2021). *Tangible Religion. Materiality of Domestic Cult Practices from Antiquity to Early Modern Era*. Roma: Quasar, 283 pp., 40 € [ISBN 978-88-5491-164-2].

PALOMA MARTÍN-ESPERANZA
Universidad Autónoma de Madrid
paloma.martin-esperanza@uam.es

El volumen que presentamos se centra en la materialidad de las prácticas religiosas desarrolladas en el ámbito doméstico a lo largo de la Historia, desde la Antigüedad hasta los comienzos de la Edad Moderna, tema que ha suscitado un amplio interés en los últimos años. Se trata de un libro ambicioso que recoge los resultados de un seminario internacional que con el título *Tangible Religion* se celebró en Villa Lante (Roma), en noviembre de 2014, bajo la organización del Institutum Romanum Finlandie. Pero el volumen incluye además los trabajos presentados en la sesión *Objects an Images. Materiality of Lived Religion in the Classical World* que se celebró en septiembre de 2017 en el contexto de la conferencia anual *Building Bridges* organizada por la European Association of Archaeologist. Con una perspectiva amplia en el tiempo y en los temas que aborda, las editoras Ria Berg, Antonella Coralini, Anu

Kaisa Koponen y Reima Välimäki han recogido un total de trece trabajos precedidos de una introducción que ponen de relevancia la particularidad del hogar como un espacio complejo y en el que, más allá de su carácter residencial, se valora su papel en el ámbito religioso en diferentes tiempos y culturas.

El tema principal del libro, que sirve como aglutinador de las contribuciones, es la materialidad de los cultos domésticos, por lo que los trabajos que se presentan incorporan una perspectiva fundamentalmente arqueológica. En palabras de las editoras, se trataba de estudiar la presencia, los usos y los significados de los objetos relacionados con las prácticas religiosas producidas en el hogar, que distan de los objetos sagrados custodiados en templos e iglesias. El interés de las editoras no se centra únicamente en los objetos religiosos guardados en el hogar, sino que trasciende a otros objetos o decoraciones cotidianas que, sin embargo, presentan una sacralidad inherente. De este modo, la presencia de la religión en la vida cotidiana, más allá de su sentido "público" o normativizado, aparece en este volumen como una práctica permanente a lo largo de la historia, aunque cargada de heterogeneidades. Dada la amplitud de la aproximación pretendida, que incluye las sociedades antiguas y las llamadas "premodernas", los trabajos se han dividido en dos grandes bloques cronológicos, *Ancient World* (pp. 37-222) y *Medieval & Early Modern Europe* (pp. 223-282), teniendo un mayor peso, eso sí, los trabajos dedicados al Mundo Antiguo. La introducción de las editoras recopila el estado actual de la investigación sobre los temas tratados en el libro, siendo de gran utilidad para el lector.

El primer bloque lo inicia un trabajo de Meritxell Ferrer (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona) sobre la religión doméstica en Sicilia durante los siglos VIII-V a.C., con un particular enfoque desde la perspectiva de género. La autora estudia el papel de la mujer en el ámbito religioso domésitco en diferentes contextos culturales, atendiendo a las prácticas fenicias (Mozia), griegas (Himera) y a las comunidades locales (Monte Polizzo), atribuyéndoles un papel central.

La siguiente contribución, a cargo de Simona Perna (Institut Català d'Arqueologia Clàssica), aborda, a través del estudio de los usos de un tipo de urna funeraria romana (tipo "tureen") durante la época julio-claudia, las relaciones entre el mundo doméstico y el mundo funerario, revelando cómo algunas prácticas fúnebres aparecen simbólicamente conectadas con episodios cotidianos, como la preparación de la comida o los ritos propios del banquete.

Los descubrimientos arqueológicos de Pompeya ocupan, como no podía ser de otro modo, un lugar central en el estudio de los objetos vinculados con las prácticas religiosas del hogar, teniendo su estudio un indudable protagonismo en este volumen. El tercer artículo, firmado por Aude Durand y William Van Andringa (École Pratique des Hautes Études, CNRS PSL-Paris), aborda el inagotable mundo de los

lararia, centro de la religión doméstica romana, ofreciendo, a través del estudio de fuentes literarias y arqueológicas, un panorama general de su importancia en Pompeya y abordando nuevas preguntas, como la trascendencia o no de la presencia de los dioses en el ámbito doméstico.

Maddalena Bassani (Università Iuav di Venezia), atendiendo a un amplio contexto cronológico, desde la tardorrepública romana hasta la Antigüedad tardía, introduce la discusión sobre si todos los objetos encontrados en los espacios que reconocemos como *sacraria* dentro de las casas pompeyanas estaban conectados o no con el culto religioso.

Continuando con el mundo romano, Ria Berg (Institutum Romanum Finlandiae) estudia las prácticas religiosas a través de los pasadores de pelo procedentes de Pompeya. Se trata de un objeto particular y muy común relacionado no solo con el contexto femenino sino con el familiar en su conjunto y cuyas decoraciones ofrecen información relevante en lo referente al culto y a las prácticas mágicas, apareciendo como instrumento práctico, pero también como amuleto.

Centrada también en un caso particular, Antonella Coralini (Università di Bologna) aborda la representación de Hércules, figura de indudable protagonismo en el culto doméstico, al menos en Pompeya. Utilizando un amplio *corpus* de imágenes estatuarias y pictóricas, la autora estudia su conexión con el pensamiento religioso – más allá de los relatos mitológicos –, abordando los diferentes contextos de la presencia de Hércules en el contexto doméstico. La autora concluye con una defensa de la materialidad como un instrumento para abordar casos concretos que evitan generalizaciones de escasa solidez.

Siempre a partir de las evidencias pompeyanas, Anu Kaisa Koponen (Aalto University) estudia el culto a divinidades egipcias y su representación en las casas, particularmente en la pintura mural, sugiriendo una buena adaptación de estas deidades al panteón romano, al menos en lo que respecto a la religión doméstica.

El último estudio dedicado a la Antigüedad lo firma Maddalena Bassani, con una segunda contribución en el volumen en la que estudia los *sacra privata* en Italia central a partir de datos arqueológicos de diferentes contextos residenciales romanos (en total, cuarenta y siete viviendas). A partir de las evidencias encontradas, la autora agrupa los indicadores de culto doméstico en diferentes categorías, deteniéndose en las particularidades de los *sacraria* y *sacella*.

El segundo bloque está dedicado, como hemos advertido ya, a la Baja Edad Media y a los comienzos de la Edad Moderna, atendiendo particularmente al contexto del norte de Europa. Las editoras defienden en su introducción la continuidad de la materialidad de la religión vivida en el ámbito doméstico desde la Antigüedad hasta las sociedades modernas, considerando que estas experiencias pueden ser

estudiadas como parte de una historia conjunta de la religiosidad premoderna (p. 18). Queda fuera de este estudio, sin embargo, la Alta Edad Media, sin ofrecer una explicación sobre la ausencia de trabajos en el volumen dedicados a dicho periodo. El libro ofrece, en este sentido, un arriesgado salto cronológico desde el siglo IV al XIV, momento en el que predominan ya las prácticas devocionales. Claire Renkin (University of Divinity) abre el tema con un trabajo dedicado a los objetos devocionales de la Baja Edad Media, de carácter privado, donde destacan los libros de horas, rosarios o reliquias. La autora contrasta estos elementos con los movimientos de reforma religiosa que se difundieron a lo largo del siglo XV, por lo que también utiliza fuentes literarias y artísticas, particularmente las miniaturas de los manuscritos iluminados.

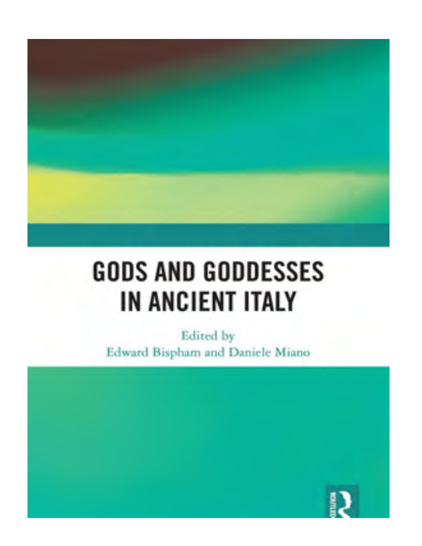
En el mismo contexto bajomedieval, Reima Välimäki (University of Turku) analiza las prácticas religiosas de los valdenses en Alemania, atendiendo principalmente a su rechazo a los objetos materiales benditos para el catolicismo (agua y sal bendita, sobre todo).

La penúltima contribución corre a cargo de Kirsi Majantie, quien demuestra cómo las estufas de cerámica pueden servir para estudiar la devoción privada entre la Baja Edad Media y la Modernidad (ss. XIV-XVI) si atendemos a sus decoraciones, copiadas principalmente del arte y de la arquitectura religiosa. Si bien no se trata de elementos que hayan sido objetos de veneración en sí mismos, la presencia en ellos de escenas de la Pasión y de las vidas de santos podrían sugerir un uso religioso en el contexto de la casa, quizá como altar privado o espacio de recogimiento. La autora también estudia el cambio que produce la Reforma protestante en la decoración de las estufas, donde, acorde con la doctrina luterana, desaparecen las escenas anteriormente descritas para incluir escenas relacionadas con los reformistas o con conceptos como la salvación.

David Gaimster cierra el volumen con un trabajo que trata de conectar la difusión de la Reforma con la tradición comercial hanseática cuya iconografía aparece representada en objetos cerámicos de uso doméstico. El artículo sirve para corroborar cómo la cerámica modelada sirvió a la clase mercantil urbana para afianzar las propuestas reformistas a través de la permeabilidad de estos objetos en el ámbito doméstico.

A falta de unas conclusiones que cierren el volumen y que habría resultado de gran utilidad para realzar la propuesta de las editoras, lo cierto es que el interés principal del libro radica en la transversalidad cronológica y geográfica que ofrece, ya que permite al lector establecer una visión comparativa entre la materialidad del contexto religioso doméstico desde el Mundo Antiguo hasta la Europa transformada por el protestantismo.

Gods and Goddesses in Ancient Italy



BISPHAM, EDWARD & MIANO, DANIELE (EDS.) (2022). *Gods and Goddesses in Ancient Italy.* Nueva York: Routledge. 180 pp., 29.59 £ [ISBN 978-1-0323-3748-7].

CHRISTOPHER SMITH
University of St. Andrews
cjs6@st-and.ac.uk

This enjoyable collection comprises nine case studies of deities who appear across boundaries and in similar forms in different parts of Italy. The deities, Ceres, Feronia, Diana, Vesta, Castor, Liber, Apollon/Suri, Honos and Salus, are familiar to anyone who studies this material, but the essays are uniformly competent, clear and comprehensive, and will support further study.

In comparison with older treatments which tended to outline a more or less forcible homogenization of deities, a vigorous syncretism under Roman influence, all the essays are content with more indeterminacy and plurality. Santangelo concludes his essay on Ceres with a typical position: "We should shift from speaking of the 'Italian Ceres' to engaging with the remarkably diverse and complex evidence for the 'Italian Cereres'" (p. 17). Wyler, who writes a very good account of versions of Liber, including at the persistently intriguing Sant'Abbondio sanctuary, writes of previous

accounts of Dionysos and variants that "metahistorical and global approaches are no longer conceivable" (p. 86). Clark is perhaps the most radical in her treatment of *honos* which artfully vacillates between a deity and the notion of an honour, and similarly Miano explores the play between Salus as a god and notions of personal or state safety or salvation.

There are some new observations scattered throughout. For instance, Sekita disentangles the Etruscan Apollo from a chthonic interpretation. Di Fazio pushes further the relationship between Feronia, Ferentina and Diana; Glinister has a very sharp account of Diana as a deity of sovereignty (these two essays needed to speak to each other rather more directly perhaps). Buchet's focus on the local manifestations of Vesta across Latium is revealing. And, returning to political interpretations, Santi looks at how Castor lost his twin, revising very thoughtfully Koch's theory that Castor was demythologized at the beginning of the Republic.

The political is an occasional presence in the volume. Depending on one's standpoint, one might regard it as refreshing that religion is not seen as a machine of Romanization (and indeed the term itself is rare). This perhaps marks out the persistent interest in what is happening in a local context, but of course a local context is always political. So we do see individuals operating in contexts such as Pietrabbondante or Pompeii, where the evidence permits.

North's introduction (which by itself justifies the whole volume) worries about the non-political nature of the interpretation, and identifies the three key methodological worries for the authors. Why, contrary to Dumézil and others, is function so unimportant? How do we explain the combination of distinct instantiations into single figures (he argues it is unlikely that anyone saw this as the assemblage of a new deity as opposed to a process of identification). And is translation the right way of understanding this process?

Bispham and Miano's preface briefly mentions the free movement of gods and people, a metaphor that is not pervasive through the volume, but signals another concern for the authors, the way that Italy was open to cross cultural connections. So taken together, we have here an explanation of polytheism which is radical in its sense of movement, translatability, internal transparency.

This is interesting and attractive to a modern temperament. Indeed the preface notes that the conference occurred the day before the Scottish referendum resisted a call for nationalism (as a passing footnote to coincidence, I cannot forebear to mention that Bispham and the current reviewer held another conference on Italian religion on the day the Labour party came to power in 1997, published as *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh 2000). But it raises some interesting complexities when one looks to the place where the

notion of translation largely comes from, Jan Assman's article in a volume edited by Sanford Budick and Wolfgang Iser entitled *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (Stanford 1996).

Assmann's metaphor is far more problematic in that context. In the introduction, Budick notes that the volume as a whole is troubled by the relationship between German and Jewish culture, and rooted in the problem of alterity, the "fundamentalization of plurality" and a notion of crisis arising from the urgent need to confront the other whilst culture has failed in this specific encounter.

This deeply troubled encounter, a doomed but essential attempt to imagine the other, is rendered more tranquil through Assmann's account. First, there is a sort of assumption of a common core, which is then subject to pseudo-speciation, elaborations of distinction. One might think of the fractioning out of the gods, the pluralizing nature of polytheism. The counter is cultural translatability, so in this model, the two actions are mirrors. Budick then takes this further; Assmann suggests that there can be a secondary speciation which produces a culture which declares its untranslatability, and that can then have a further reaction, where my awareness of my own otherness is predicated on the unknowability of the other.

Now this is, bluntly, miles away from the concerns of the volume in question, but I think North gently points us to ask whether it should be. The notion of translation is lightly explored, for instance by Miano, but it is not put under any real pressure. The work I was expecting to see cited was Denis Feeney's *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature* (Harvard 2016) which uses models of translation to explain the cultural mediation that is pervasive in the middle Republic, and is part of that free movement of gods and people – although it is free only in a very limited sense. Much of the mediation is done though forced movement and enslavement, and it is now very hard to read this period without a deep awareness of Dan-el Padilla Peralta's focus on the role of slavery in constructing, literally and intellectually, the notion of Roman religion (*Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton 2020).

For Feeney, the work of translation was the unexpected creation of a national literature. This major project of cultural translation, understanding and indeed the insertion of Rome into a "network" does not look very similar, yet, to the looser processes described in this collection. It may be that this is the product of the looser timeframe, but perhaps there is something else at work here.

Feeney, who is keen throughout to emphasise the distinctiveness of the translation exercise, notes the importance of Schleiermacher's 1813 essay "On the different methods of translation", and the difference between translation and interpretation, the process of understanding oral communication across linguistic and cultural bar-

riers, and how far true translation is from the more common imitation or paraphrase (the essay is itself translated by Susan Bernofsky in L. Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, New York & London 2007, pp. 43-63). True translation would so fully act as a form of cultural mediation as eventually to transform the target language. So I wonder if we are missing a trick by using a relatively simple version of translation, when we might look instead at interpretation as well imitation, paraphrase and cultural mediation. Miano alludes to this by brief reference (p. 137) to Koselleck's notion of semantic systems within which concepts operate. I think something like this idea is what the authors generally use to dispense with Dumézil's functional theory.

But I think we need to worry about this a bit more. It is fashionable to dismiss Dumézil, but as North points out (p. 3) at some stage "function must have been relevant". However "irrational" the correspondences across systems (I borrow the term from Schleiermacher's note on slippages in meaning and reference across languages), something made possible the dialectic process that eventuates in some form of interpretation, or translation. To revert to the Assmann analogy, in its context within that volume, whatever necessitated the encounter with the other, some process of analysis made possible its rendering as legible.

The endpoint of this is the construction of a discourse that permits reflection on religion, a process which Jorg Rüpke has often and brilliantly discussed, and located usually in the later Republic (see for example *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Pennsylvania 2012). It is no coincidence that the beginning of Rüpke's timeline dovetails well with Feeney's translation moment. Indeed one might propose some sort of hypothetical and obviously inadequate and overly teleological version where Assmann's pseudo-speciation was met by a basic flow of understanding via interpretation, where function may have had a larger role to play, before the need for a deeper understanding of the other, driven by imperialism, violence, and political dynamics drove more profound versions of the translation project that operated both internally in transforming semantic systems and externally in generating networks across which meaning flows, sometimes smoothly and sometimes with difficulty.

Much of the evidence that might furnish support for such a model, and which would make it appear problematic, can be found in this volume, even though it itself does not propose any such model. The trickiest part, I suspect, is the earliest stages of the process. How do we understand the earlier process of pseudo-speciation and how thin or thick was the act of interpretation? Influenced, perhaps, by Schleiermacher, and also by the role of the *interpres* in legal contexts, Feeney (pp. 46-47) discusses the role of the interpreter as a literal movement of words from one language to another. Even there, the notion comes under pressure.

There is no doubt that the translation of religion happened early in central Italy, and not only between Latins (the example of Castor in this volume is illustrative), but also between Etruscans and Latins and between Italic and Greek and Phoenician peoples. A marvellous example is the Pyrgi tablets, in which Punic and Etruscan worlds interpenetrate, and in writing. So we are always nudging into translation, which makes this such a valuable collection, but we are always nudging into very complex and nuanced positions across the distinctive acts of interpretation, imitation, paraphrase and translation, which means there is still a good deal of work to be done.

Lastly, the volume eschews for understandable reasons any overarching framework of divinity. However, this has a disadvantage, in that it leaves the work of "translation" as a highly human and rationalizing approach to cultural mediation. The gods themselves are absent from the work of comparison.

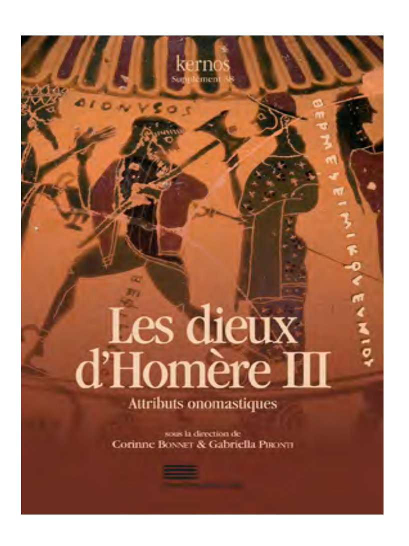
I worry that this seriously underplays the strangeness of the ancient cosmopolity. In his last work, *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity* (Princeton 2022), Marshall Sahlins offers a final reflection on his brilliant reassessment of immanentist theology, the deep notion that the gods are everywhere, and it is the gods, not humans, who power and explain the world. It is our modern myth that we invent the gods – and to an extent Assmann's pseudo-speciation is part of this foisting of transcendentalism onto an immanent world view.

What is the lived experience of the discovery that in different parts of the world, there are similar forces which govern our existence? It can hardly have been a surprise that the deities discussed here and present across Italy were remedying the challenge of human finitude, in food, drink, fertility, death, war, and power. The world after all was full of gods. The risk of thinking through translation is that we over-rationalize and overstate human capacity. Livius Andronicus had to work his way through Homer, but we can too easily 'translate' that into humans observing the entities associated with fertility, instead of thinking through what it means to live in a world confusingly and comprehensively characterized by human finitude. The successful or unsuccessful interaction with the immanent metapersons is the condition in which we flourish or fail. The environment is not other than us, but rather a society of societies, a multiplicity of entities.

In the Italic context, this multiplicity is especially fascinating because the interplay between local instances and wider regional presences intersects with the political complexity of Italy. But reversing the agency to put human translation ahead of divine interactions may precisely miss the point. It is not that humans created the connections in the *cosmopoliteia*; that society existed and humans discover it, to some extent usurp its effects and powers, but largely to discern a model of divine interaction. As Sahlins says (p. 69), "In immanentist cultures, the gods, ancestors, and

other metaperson denizens of the cosmos are not only occasional visitors; for all their distance and invisibility, they are also and ever present in human affairs, ever on call. People couldn't live without the immanent metaperson beings and forces that invisibly power their endeavors, making them efficacious or, too often, fruitless. If the gods are doing what people do, they are present, for all their distance, as an integral part of human existence, even as they manage their own affairs. Partible beings, the gods are present for all that they are distant; they are potent agents of humans' fate for all that they are unseen". From this standpoint, even if the authors may not acknowledge it, this volume is eavesdropping on the conversations of the gods.

Les dieux d’Homère III. Attributs onomastiques



BONNET, CORINNE & PIRONTI, GABRIELLA (2021). *Les dieux d’Homère III. Attributs onomastiques*. Paris: de Boccard, 300 pp., 25,00 € [ISBN 978-2-87562-292-1].

ANDROMACHE KARANIKA
UC Irvine
karanika@uci.edu

This volume is the product of a collaborative effort, originating from the third workshop dedicated to analyzing the divine world in Homer as an integral part of the ritual landscape of ancient Greece. As part of an ERC project titled “Mapping Ancient Polytheisms” the starting point is to explore the plurality of names and the plasticity in the poetic choices to name gods as a communications strategy. Names both describe but also construct a god’s identity. With an approach from sociolinguistics that subtly employs speech act theory and semiotics, the choices for specific names represent not merely how gods are perceived but are part of a performative strategy to create theology and shape ritual practice. Addressing a god or using a particular noun or epithet to refer to specific deities is not a matter of verse convenience but is part of a complex communicative nexus and narrative strategy.

The volume is organized into four sections. The first section presents the goals of the editors (Corinne Bonnet and Gabriella Pironti). It includes a chapter that presents current trends and a bibliographical survey of the semantics of divine epithets (Renaud Gagné). The second section presents three chapters with an emphasis on epithets primarily of Zeus that showcase the polysemy of such epithets. The third section focuses on naming/addressing the divine, while the fourth and final chapter looks at naming and the circulation of different names as carriers of temporal and spatial dynamics and interactions as represented in early Greek literature. The editors (Bonnet and Pironti), as they present it in their first chapter, carefully follow the act of naming as a practice within a polytheistic system and present the ramifications of analysis that the contributing scholars pursue coherently. The second chapter (part of the introduction) by Gagné privileges the "names" (*ounomata* or *eponymiai*) of gods and traces the ancient distinctions between epithets and enunciations of the divine while offering a rich survey of trends from the 16th century until today. From Julien de Havrech's *De Cognominibus deorum gentilium* (1541) to the 21st century explorations, how one names gods, what epithets and, more broadly, ways of addressing and forming enunciations for the divine are used is an intense field of inquiry. Gagné has produced an exciting survey of different attitudes to nomenclature focusing on the 19th and 20th-century approaches (discussing scholars such as Henri Meylan-Faure, Martin P. Nilsson, Karl Meister, to Vinciane Pirenne-Delforge, Albert Henrichs and Robert Parker, among many others). Approaches to naming are reflections of trends in classical scholarship, so this overview is particularly welcome as it presents the different categories of onomastic attributes (from nature epithets, such as *nephelogeretes*) to functional (*hekatebolos*) or descriptive (*leukolenos*) epithets that poets employ. The notion of 'cult epithet' (as used by Parker) is critical. Each epithet affords the poet with its own semantic force, the operative idea behind all papers for this volume.

In the first paper of the second section, Gagné continues his own explorations by looking at the ancient trajectories of the *Panomphaios,* as an epithet of Zeus in archaic poetry (hapax in Homer) and one that has attracted the scholiasts' interest. *Omphe*, as a word that denotes voice, can denote the one who hears or the one who gives a sign, closer to the *Kledonios*. For Porphyry, the *omphe* is a divine voice (like the *ossa*), which makes a Panomphaios Zeus the master of all voices. Quintus of Smyrna or the author of the *Orphica Argonautica* and even Christian texts embrace the Homeric *panomphaios* to express their own theological considerations. The following chapter (written by Corinne Bonnet, Maria Bianco, Thomas Galoppin, Adeline Grand-Clément, and Sylvain Lebreton) investigates the semantics of *eyryopa*. They explore the etymological links with both the visual and the aural/audio areas, which have divided scholars regarding the meaning of this epithet. The authors fur-

ther contextualize this epithet with notions of "voicing" and "seeing" that lurk behind the meanings. The *eyryopa* is found in contexts that bring oracular associations. One of the most important findings of this chapter is that the poets engaged with the semantic ambivalence inherent in this epithet. This chapter further investigates how other corresponding epithets "color" the meaning of the *euryopa* (e.g., *baryktypos*, as a parallel epithet conceptually). The associations with fate and destiny are at the heart of the *euryopa* as attested in the *Homeric Hymns*. In the same spirit as other authors of the volume, such onomastic attributes are part of an open process in which poets engage with their tradition as they enrich meanings and even innovate in performance. This chapter revisits the voice or vision dilemma as they trace the attestations of the *euryopa* epithet. It also looks at parallel epithets with the *-ops-* component (such as *panoptes, epopsios*, etc.) It further reevaluates the *eyrus* component in epithets for gods (e.g., *eyryalos* for Apollo, *euryanax* for Zeus). The epithet shows an amplifying effect. Used exclusively for Zeus (with one attestation for Helios), it brings connotations of justice and destiny, but also mobilizes a network of relations with other divinities (such as Apollo, Hermes, Iris, Hera, Dike, Themis, and others). The fifth chapter by Ombretta Cesca explores the expression *Dios angelos* and the different syntactic contexts in which it is found. It modifies *Ossa* (*Il.* II 94) a word that takes the meaning of voice and rumor. Never attested in the *Odyssey*, the expression has multiple attestations in the *Iliad* and brings the nuances of agility and stirring towards action. The chapter revisits the *panomphaios* epithet and its associations with the oracular realm. It further analyzes Iris as an *angelos* and moves the discussion to the epiphanic moments in Greek epic. Being an *angelos* does not simply mean giving a message to someone but creating the dynamics of willing collaboration. This chapter sheds light to notions of agency but also mobilization of action, and a closer look at such expressions that function like epithets can help us formulate a theory of charactery agency and action in epic poetry.

In the second part of the volume, David Bouvier has produced a comprehensive chapter in which he revisits fundamental questions in understanding ancient ritual operations and poses critical questions, such as why one should add an epithet when naming a god. He looks carefully at the context of addresses. For example, of the 38 direct addresses to Zeus, 22 come from a divinity (e.g., thirteen times from Hera, two times from Thetis, three from Athena, two from Poseidon, and one from Ares and Artemis respectively), 16 from a mortal. Of the 22 addresses, 14 are part of a response. The great majority of the mortal addresses to Zeus (12 out of 16) are prayers. Bouvier makes an astute statement about a "grammar of polytheism" (p. 128), claiming that polytheism as a system assumes a plurality of deities, but at the same time it offers the possibility of multiplying one divinity into multiple entities. Inspired by how names

and the act of naming appear in Proust with all the temporal implications of creating memory, he revisits the importance of having the same divinity appear under multiple attributes or with different names. Names can be proliferated just as connotations become more subtle. With a careful philological analysis, Bouvier compares how epithets are used for heroes and how for gods. For gods, epithets become names, as the names alone need more to create the character and identity of the god. Although metrical considerations are essential, epithets become part of the conceptual shaping of the divine. Claude Calame in the sixth chapter revisits notions of ritual efficacy and how they intersect with naming. Names evolve within a narrative context. Calame analyzes Chryses' prayer to Apollo and the address to Apollo as *argyrotoxos* (*Il.* I 451). He considers the possibilities of this cultic address to Apollo within its narrative context, which also brings elements of space through the reference to Chryse as the area of the god's protection. From a narratological perspective, it is also worth seeing how the same epithet can be used outside a formal prayer or address to the god (e.g., *Il.* V 517-518) by the poem's narrator to refer to Apollo. In such instances, the epithet is detached from its ritual context and placed within narrative needs. Carmine Pisano's chapter looks at the typology of names and scholarly trends in naming the gods from Herman Usener to Robert Parker. Following Usener's typology, she discusses the three types of divine appearance: the momentary, the assigned specialized presence of the divine, and the more emblematic names for specific divinities. Epithets may originate on their own and are part of the evolving ritual processes as they are attached to specific divinities. Homer can bring a specific aspect of the divine by deploying a particular epithet. The epithet *hekatos* for Apollo brings battle associations. In the case of Hermes, four different epithets have a theonymic function (e.g., *Eriounes, Diaktoros, Argeiphontes*), and while some may be more obscure in their use others seem more generic and interchangeable. This *polyonymie* is part of the honors attributed to gods. Dominique Jaillard with the following chapter turns to the Homeric hymns and the notion of *kosmos* as both a way to embellish but also to present a certain order within the hymnic structure.

The fourth section begins with a chapter by Miguel Herrero de Jáuregui which looks at the epithets that confer local referentiality. Apollo is invoked as a divinity that is heavily regionalized (in relation to places such as Chryse, Cilla, Sminthe, all places around Troy). The Iliadic narrative presents the use of the local dimension in prayers or addresses to the divine. The Trojan address to Zeus as the one who reigns contextualizes Zeus within the Trojan world, creating a rapprochement. The Homeric text is inconsistent in how it associates local references to the divine with notions of efficacy. While Apollos *Smintheus* and Zeus *Idaios* seem to be responding to prayers, Athena and Hera's stances are more ironic within the narrative and less straightforward. As

Herrero de Jáuregui explains, "Homer is more subtle than a theologian" (p. 205) and plays with his narrative. The Homeric text resists binary readings. Although the *Iliad* begins with Apollo *Smintheus* and ends with Zeus *Idaios* embracing local spaces, at the same time, it reinforces a delocalized vision of the divine world. In other words, Homer leaves space for the local dimension but employs it as part of the greater Olympian stream of associations. The eleventh chapter by Adeline Grand-Clément turns to artistic renderings and their vestiges on literary naming. There is a striking dominance of epithets that relate to materials, from gold to silver, and references to divine corporeality that possibly derived from the iconography of the divine world need to be investigated further. Egyptian and Eastern influences have been explored as possibilities of the routes with which those epithets have entered the literary discourse. This chapter makes some exciting suggestions by scrutinizing through a range of different sources (from Homer to Pausanias) the "blue" epithets comparing Poseidon with Athena. It proceeds with a convincing hypothesis that the journey of an actual Athena statue of the Agora from an Attic sanctuary echoed the Homeric Athena along with an "exotic" Athena whose blue gaze was associated with the Athenian naval power. This allows for multiple interpretations of the *glaukopis* epithet. The final chapter of the volume by Gabriela Pironti continues this line of thought and moves in a different direction by comparing Aphrodite's epithets and their multiple registers. Pironti makes a strong case for the journey of the Hesiodic daughter of Ouranos into later cultic perceptions of "*Ourania*" Aphrodite that has helped morph Aphrodite's iconography. Aphrodite is associated with references to places with epithets such as *Kypris* and *Kythereia*. A point of particular interest is the change in direction between the west and the east among the Hesiodic accounts and the sources that echo cultic practices. This chapter concludes with another important point by examining the *-thronos* epithets (e.g., *chrysothronos*, *euthronos*) and rather than supposing the "throne" static interpretation engages with the term "*throna*" that mobilizes textile work references through embroidery. This illuminates in a new way well-known epithets, such as Sappho's *poikilothronos Aphrodite*, and aligns such epithets with other epithets that comment on clothing (e.g., *chrysopeplos*) and the physical rendering of the divine in visual arts. It further concludes with a point about "open semantics" for some epithets, such as *chryselakatos*, analogous to *chrysotoxos,* epithets for Artemis, when more registers than one can operate simultaneously (textile work with weaponry).

The volume is produced with rigor and meticulous care, enabling the reader to move from one chapter to the next with ease as the lexical attributes of the polytheistic presence are explored in Homer and beyond, with sensitivity to the ritual practices and visual forces that have shaped the perception of different gods through their

adjectival registers. Naming the divine is subject to poetic creativity and ritual evolution and is itself a "work in progress". It illuminates our understanding of the gods in the Homeric corpus, as the corpus itself is subject to ongoing finetuning, alteration, and iteration, and with the sustained synergy in the methodological approaches, it brings exciting new vistas in comprehending the multiple registers naming constructs in the ancient polytheistic system.

Christ's Enthronement at God's Right Hand



BURNETT, DAVID CLINT (2021). *Christ's Enthronement at God's Right Hand and its Greco-Roman Cultural Context*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 242. Berlin & Boston: De Gruyter. 226 pp., 129 € [ISBN 978-3-1106-9153-5].

JUAN LUIS CABALLERO
Universidad de Navarra
jcaballero@unav.es

En esta su primera monografía, Clint Burnett busca responder a esta pregunta: ¿qué factores contribuyeron a la gran difusión del uso de Sal 110,1, "Oráculo del Señor a mi Señor: 'Siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies'" (en versión griega, Sal 109,1), aplicado a Jesucristo, entre los primeros confesores de la fe cristiana? Para responderla, el autor parte de una serie de premisas, que han ido decantando a lo largo del tiempo, como él mismo explica en los agradecimientos y en la introducción del libro.

Lo primero que Burnett deja claro es que él no se acerca a la cuestión con un interés genético, esto es, investigar sobre el origen de la afirmación sobre la divinidad de Jesús en relación con las religiones de la época. Lo que pretende es detectar factores culturales cruzados, en concreto, del mundo greco-romano, que hayan contribuido a la difusión de la imagen de Sal 110,1 aplicada a Jesús y al uso de la expresión gramatical

ἐν δεξιᾷ y de los compuestos con καθ-, focalizando la praxis de situar en templos o en tronos, junto a determinadas deidades, imágenes de personalidades importantes, gobernantes o militares, ya durante sus vidas, como expresión de agradecimiento y reconocimiento. El estudio de Burnett, por otro lado, no quiere limitarse a fuentes literarias, sino que se abre a las no literarias, tales como restos arqueológicos, monedas, inscripciones y estatuas. La investigación, además, insiste en la necesidad de contextualizar correctamente los primeros textos cristianos en los que se recurre al Sal 110,1 para expresar su cristología; Burnett se detiene, en concreto, en dos textos paulinos, justificando largamente su elección.

El contenido de los capítulos del libro es el siguiente. En el primero ("'Sit at My Right Hand'. Psalm 110:1 in the Second Temple Period and Earliest Christianity"), pp. 17-34, se confronta el Sal 110-109 con el Sal 2; se estudian las alusiones al Sal 110 en los escritos cristianos del siglo I (Rm 8,34; Col 3,1; Ef 1,20; Hb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1Pe 3,22); y se hace una breve referencia al amplio uso que hicieron del Sal 110 los primeros confesores cristianos. El estudio concluye que el Sal 110 es usado de una forma muy escasa en la literatura judía del Segundo Templo y que, entre ese uso, aunque no haya una clara evidencia, se encuentran algunas interpretaciones mesiánicas. Por su parte, los primeros cristianos, explica Burnett, recurrieron al Sal 110 para explicar lo ocurrido con Jesús, su Resurrección y Exaltación, porque con ese texto se salvaguardaba la unicidad de Dios, al mismo tiempo que se adoptaba para Jesús el término κύριος. Una interpretación de este uso ya estaría presente en documentos escritos que no nos han llegado, pero a los que se remitirían los textos posteriores.

El segundo capítulo ("'That They Might Share the Temple or Throne'. Temple Sharing and Throne Sharing in the Hellenistic and Roman Periods"), pp. 35-51, se plantea el estado de la cuestión en torno al "Temple Sharing" y el "Throne Sharing" y se lleva a cabo un análisis filológico de los términos σύνναος y σύνθρονος, que se refieren a los conceptos arriba mencionados, todo ello basándose tanto en fuentes literarias como en testimonios no literarios, tales como, por ejemplo, monedas, estatuas o inscripciones. El estudio concluye que la práctica de situar en un templo, cerca de la estatua de una deidad principal, la imagen, con fin cultual, de un dios o un hombre, o la práctica de situar cerca de la figura entronizada principal, normalmente fuera del templo, una figura entronizada de un dios, un hombre o una virtud, eran algo común en el mundo greco-romano, en época real e imperial.

El tercer capítulo ("'Beside the Gods in Their Temples'. Royal and Imperial Temple Sharing"), pp. 52-93, estudia los casos de Royal Temple Sharing (Atalo I de Pérgamo; Antíoco III [y Laódice]; Ariarates V de Capadocia; Atalo III de Pérgamo; Adobogiona de Galacia) y de Imperial Temple Sharing (Julio César; Octavio/Augusto; Tiberio; Gayo/Calígula; Drusila; Claudio; Livia Augusta; Nerón). La conclusión es que estas

prácticas eran honores que las comunidades locales greco-romanas hacían a los reyes helenísticos y los *principes* romanos, piadosos, que habían sido benéficos y aprobados por los dioses, con el objeto de manifestar aprecio por su altruismo y para que sus dioses locales apoyaran sus regímenes. Esta práctica, además de ser local, estaba limitada por cuestiones prácticas de espacio y por la voluntad de los propietarios de los templos. En todo caso, ese "compartir" estaba limitado solo a los templos de algunas deidades principales y no hay evidencias, dice Burnett, de que se diese en los centros cívicos más importantes, como, por ejemplo, Éfeso o Esmirna.

El cuarto capítulo ("'Beside the Gods on Their Thrones'. Royal and Imperial Throne Sharing"), pp. 94-110, lleva a cabo el mismo estudio que el capítulo precedente, pero ahora referido al "compartir trono". Los casos de Royal Throne Sharing estudiados son: Filipo II de Macedonia; Darío, Alejandro Magno y Roxana; Antíoco I de Comagene. Los de Imperial Throne Sharing son: Julia Livila; Adriano; Julia Domna. El capítulo concluye que la práctica estudiada era un honor cultual que las ciudades del Oriente griego daban a los monarcas piadosos y benefactores, y que subrayaba la aprobación divina de sus reinados. Casi todos estos casos se dieron durante las vidas de los reyes helenísticos y los *principes* romanos.

En el capítulo quinto ("'God Highly Exalted Him'. Phil 2:9-11, Ps 110:1, and Jesus's Share in God's Temple and Throne"), pp. 111-156, Burnett estudia unos versículos de lo que él denomina "pre-Pauline Confessional Material" en la Carta a los Filipenses (Flp 2,6-11, que, según él, no se trata de un himno per se). En concreto, Burnett sostiene que Flp 2,9-11, en la medida en que describe la entronización celestial de Jesús junto a Dios, solo cuenta, dentro de la Biblia hebrea, con Sal 110,1 como posible referencia. A partir de aquí, el capítulo analiza los parecidos conceptuales de Flp 2,9-11 y su contexto con la práctica de la "*royal and imperial temple and throne sharing*". De nuevo el autor recalca su perspectiva, la de intentar detectar por qué la imagen de Cristo exaltado y entronizado se difundió tanto en la primitiva cristiandad (repite que no pretende encontrar un trasfondo que explique el retrato de Jesús en Flp 2,9-11), al mismo tiempo que sostiene la importancia de contextualizar las discusiones en la evidencia que ofrece la misma Carta a los Filipenses. Así, Burnett estudia los "*Philippian Julio-Claudian Divine Honors and Imperial Temple Sharing*" y su posible influjo en la difusión del "*Jesus's Share in God's Temple and Throne*" descrito en la Carta a los Filipenses, siempre navegando por las motivaciones de piedad, beneficencia y aprobación divina. Como conclusión de este capítulo central, Burnett concluye que Flp 2,9-11 está basado en una reflexión sobre Sal 110,1, y que las prácticas greco-romanas contribuyeron a la difusión de la imagen de Jesús exaltado y entronizado al presentarlo como piadoso, benéfico (por el sacrificio de sí mismo) y declarado por Dios monarca al exaltarlo en su templo y trono celestiales, y al hacerlo Señor de todo el cosmos.

El capítulo sexto ("'Where the Messiah Is'. Col 3:1-4, Ps 110:1, and Jesus's Share in God's Temple and Throne"), pp. 157-179, sigue un procedimiento análogo al del capítulo anterior, esta vez fijándose en los "*Imperial Divine Honors in Lycus Cities and Royal and Imperial Temple and Throne Sharing*". De nuevo la conclusión es que la imaginería del Sal 110,1 se difundió tanto en el cristianismo primitivo por las similitudes con las prácticas greco-romanas objeto de la investigación. Así, Col 3,1-4 presenta a Jesús como el piadoso, benéfico y divinamente declarado Mesías real, en el que Dios crea y con el que co-gobierna para que se instaure el reino. Esta condición del Jesús resucitado se extiende a los fieles cristianos de Colosas, los cuales no necesitan, dice la Carta a los Colosenses, de las filosofías a las que se alude a lo largo del texto para tener acceso al reino celestial.

El libro se completa con la conclusión (pp. 180-184), la bibliografía (pp. 185-207) y los índices (pp. 208-226). El trabajo en su conjunto es ordenado, claro y riguroso. Es de agradecer que desde el principio se fije con nitidez el objeto de la investigación y que se lo distinga de otras aproximaciones y planteamientos con los que podría confundirse, poniendo así de relieve lo más específico y novedoso del estudio. También es de agradecer que el autor recuerde que las fuentes que se investigan pueden ser interpretadas de diversa forma, al mismo tiempo que recalca, justamente, que las semejanzas conceptuales entre la praxis greco-romana estudiada y lo que los cristianos creen sobre Jesús tiene unas fronteras importantes: la unicidad de Dios, la co-entronización junto al Rey y única Deidad, el hecho de que a Jesús le exalte Dios y no autoridades civiles, el hecho de que se aplique a Jesús tras su Resurrección y Ascensión, y la relación que hay, a través de la muerte, con la derrota de las fuerzas cósmicas, incluida la muerte.

Burnett explicita, también, que en ocasiones no hay fuerte evidencia sobre algunas de las hipótesis sostenidas y que cuenta con que existieron escritos, de los que hoy no nos queda constancia, necesarios como intermediación para comprender la visión que, por ejemplo, ofrece el texto tratado de la Carta a los Colosenses. Del mismo modo, insiste en la importancia de las connotaciones reales y mesiánicas de Jesús exaltado y que, a través de Sal 110,1, están ya presentes en la primitiva cristología cristiana. Estas conclusiones parecen acertadas, al mismo tiempo que queda patente la necesidad de no limitarse, a la hora de estudiar la cristología desde un punto de vista contextual, a la matriz judía, sino de ampliar a las paganas. En definitiva, el trabajo de Burnett se presenta riguroso y equilibrado, y contribuye a iluminar el hecho de que la difusión de Sal 110,1 entre los primeros cristianos se debe al esfuerzo por presentar el mensaje en términos culturales familiares al mundo greco-romano, tal y como hicieron es su día la versión Septuaginta de la biblia hebrea o los escritos canónicos cristianos al recurrir al estoicismo.

Barbari e pagani



CECCONI, GIOVANNI ALBERTO (2022). *Barbari e pagani. Religione e società in Europa nel tardoantico.* Roma: Laterza, 296 pp., 24,00 € [ISBN 978-8-8581-4668-2].

MARILYN DUNN
University of Glasgow
Marilyn.Dunn@glasgow.ac.uk

In this book, Giovanni Alberto Cecconi attempts to convince us that pagan minorities existed in Western Europe long after the Christian Emperor Theodosius the Great (d. 395) outlawed paganism. He sees a synergy between surviving paganism in the provinces of the Roman Empire and that of incoming barbarians, arguing that western Europe was not an exclusively Christian area but contained nuclei of organised paganism into the early Middle Ages.

In his Introduction, Cecconi signals his opposition to what he considers to be over-rigid approaches to the sources and the questioning of the historical value of saints' lives (a topic discussed at greater length in individual chapters). He notes the tendency in some quarters to deny that grave goods and burial modes can be read as evidence of cultural or religious affiliation (though he thinks that this is going to be

corrected to some degree by work on aDNA). He sets out his criteria for the identification of paganism, the most important of which are: signs or references to rituals and modalities of burial incompatible with Christianity; ceremonies in which the participants cannot belong to the Christian community (they may, for example, not have undergone baptism); the formalisation of religious activities on particular days; and the demonstrability or presumption of the existence of people in charge of such rites.

Chapter I deals with barbarian paganism before the "great migrations", beginning with Tacitus' account of the Germanic tribes. Cecconi then moves on to discussion of the pagan *foederati* working for the Empire, supporting the hypothesis that they were permitted to maintain their own religions with archaeological evidence from *Nemetacum* in the province of *Belgica II* (of which more later). He picks out common features of barbarian ritual practices and those of the pagans of the Roman provinces: veneration of columns, especially when surmounted by representations of deities; veneration of stones; reverence for natural forces. He suggests that the harshness of existence might have led recent converts to Christianity to abandon their freshly adopted monotheism and revert to the reassuring shelter of their former beliefs; and he points out that in the late 4th / early 5th century a number of Germanic leaders who fought on behalf of Rome were pagans. In Chapter II, Cecconi offers a panoramic – though unevenly focused – view of the migrations, beginning with the Huns and moving on to the Visigoths, Burgundians, Vandals (where he seems to think that the move into Africa was led by Silings rather than Hasdings), Franks and Ostrogoths. He also mentions later movements: Lombards, Bavarians, Frisians, Vascones and even (very briefly) the Slav, Avar and Bulgar penetration of the Balkans. In the concluding section of the chapter he gives his thoughts on the changes in Late Roman society at the time of barbarian settlement and the relations between incomers and Romans, noting a complex articulation of interactions, with consequences for religion which he will develop further in later chapters. In Chapter III, he postulates a functional nexus between war, paganism and the slowing down of Christianization, arguing that the capture of Christians by barbarians could weaken ecclesiastical institutions, with the Church having to devote resources to the ransom of captives. Moreover, such individuals might be taken a long way from home and forced to participate in non-Christian rituals, thus requiring re-integration into Christian society through penance, when ransomed. Conversely, captive barbarians, set to work on the land as traded slaves, represented a significant injection of non-believers into Christian areas.

Chapter IV presents some of the book's key evidence. Cecconi rejects what he characterises as the prevalent suggestions that paganism was, in late antiquity and post-Roman society, confined to the margins and a few inaccessible locales and that

terms such as pagan, idolaters, *gentiles* and fanatics are mere labels attached by the clergy to superstitions and popular religiosity. He sets out to reclaim for actual paganism the space – however modest – to which he believes it is entitled, examining what he presents as either the persistence or the introduction of non-Christian rituals. First of all he looks at written evidence, drawn from a range of European sources, for human sacrifice as an aspect of Germanic paganism. He then moves on to archaeological evidence, discussing the excavation at *Nemetacum* (modern Arras), where he interprets burials of animals and human remains manipulated *post mortem* as evidence of ritual sacrifice. This is followed by a section on practices condemned by church councils, including those summoned by rulers, between the 4th and 7th centuries, which he regards as proving the existence of paganism, rather than providing evidence of superstition or folk-customs. Discussing conciliar condemnation of celebrations of the Kalends of January as a pagan rite, he sets out to demonstrate that 6th century Frankish churchmen believed these involved contemporary pagans, who were encouraging non-Christian behaviour on the part of baptised Christians. He detects takeover and re-purposing of pagan temples in early 6th century Burgundy and the ritual hanging of animal heads on trees in 5th century Armorica as well as references to this practice among the Franks in a letter of Pope Gregory I (690-604). He indicates the continued condemnation of Kalends celebrations in Francia at the Council of Tours (567), along with non-Christian rituals for the dead on the Christian feast of the Chair of St Peter and the worship of stones, trees and water. He also focuses on mention of pagan owners of Christian slaves by the Council of Orléans (549) and on the canons of the Council of Clichy (626) forbidding Christians to sell Christian slaves to pagans; to indulge in the pagan habit of augury; and to eat with pagans, idolaters and those who sacrifice (the assumption being that they were consuming animals offered to pagan deities). He indicates a widespread consensus among historians that paganism survived in North-Eastern Gaul around the Moselle and in the Rhineland up to the North Sea coast and criticises the approach that sees the hagiography of the Merovingian age as reflecting the priorities of its Carolingian redactors rather than the realities of the situation on the ground. He concludes with a brief discussion of the term *barbaricus* as a synonym for pagan.

In Chapter V, Cecconi takes us on a series of regional itineraries covering the period from the fifth to the 7th century, to see if there are recognisable pagan groups. He begins with a very brief discussion of Gregory I's strategy for converting the pagan Anglo-Saxons, based on destruction of idols, but retention of buildings and cult spaces. He moves on to what is considered to be the stronghold of pagan practices, the Lower Rhine and Frisia. The furnished burial of Childeric, the pagan father of Clovis, the Frankish leader who accepted Christianity, paves the way for discussion

of other furnished burials from Clovis' time and later, which are presented in the context of warfare and of funerary customs (particularly the practice of slaughtering and burying the horse of the deceased) influenced by a paganizing religious mentality. He quotes a clause relating to East Frisia in the 8th-9th century *Lex Frisonum* referring to the safeguarding of the honour of temples (though noting that this survives in a single manuscript). Gregory of Tours' uncle Gallus' attempts to destroy a pagan temple near Cologne are noted, as is the missionary work of Amand in the region of Maastricht. Cecconi is highly critical of Yitzhak Hen's rejection of the authenticity of the information contained in the *Life* of Eligius of Noyon: he defends the authenticity of its enumeration of *paganorum sacrilegia consuetudines*, even if it has been contaminated by Carolingian redactions and mentions an otherwise unknown deity, *Geniscus*. He points to a reference in the 7th century *Life* of Lupus of Sens (d. 623) to destruction of temples in a district administered by a *dux paganus*, Boso Landegisel, in the time of the Merovingian ruler Clothar II; and the apparently pagan family background of bertulf of Bobbio who was converted by his uncle Arnulf, Bishop of Sens, one of the bishops present at Clichy in 626. Discussing Gregory of Tours' account in his *Ten Books of Histories* of Vulfilaic, a stylite ascetic who took it on himself to destroy statues of "Diana" venerated by pagans in the region of Trier, Cecconi returns to the attack on Hen, who argues that the pagans were a product of the imagination of Vulfilaic, whom he claims must have been mentally ill. He moves on to a discussion of names of Germanic gods Woden and Thunor, found on jewellery from Bavaria and then to references to pagans in Alamannia in the *Life* of Columbanus. He presents references to pagans in Burgundy in (perhaps) the mid 5th century in the *Lives of the Fathers of Jura* and in Bavaria and Alamannia in 8th century law codes. He finds traces of paganism in Brittany (the 6th century *Life of Paternus*, a 5th century churchman) and in Aquitaine where hagiography, including the *Life* of Aredius, of whom Vulfilaic was a follower. For the Iberian Peninsula, he highlights allusions to paganism or idolatry in the 4th and 5th centuries, before turning to 6th century evidence and in particular that of Martin of Braga's *Castigation of Rustics.* He defends the authenticity of its testimony to the existence of divination, observance of *dies idolorum*, animal and even human sacrifice and points to the 7th century hermit Valerius of Bierzo's account of the replacement of a pagan altar near Astorga by a Christian basilica. In the case of Italy he indicates the existence of inhumations accompanied by interments of slaughtered animals, also suggesting the influence of (hypothetical) remnants of Alaric's Visigothic armies settled in Italy on the continuation of the Roman *Lupercalia*. He writes of paganism to the north in *Noricum Ripense* (which could be indigenous or that of the Rugi who settled in this area) and also suggests that we cannot exclude the existence of a percentage of pagans among Theoderic's Ostrogoths. He notes the *Dia-*

logues' presentation of rural cults re-using the ancient sanctuary of Apollo on Monte Cassino; Gregory I's letters referring to idolaters in Terracina, Sicily as well as Corsica and Sardinia, already mentioned in Chapter III; and the complex religious make-up of the incoming Lombards, some of who remained pagan. The chapter concludes with a brief section mentioning the Avar, Slav and Bulgar invasions of the Balkans. Chapter VI investigates the politics of Arian rulers toward paganism. Dealing in turn with Vandal North Africa, Visigothic Spain (as presented by Gregory of Tours) and the Visigoths in Gaul in the Breviary of Alaric, with a brief excursion into 6th-century Francia (non-Arian but another mature barbarian kingdom) and returning to his theme via a consideration of the Ostrogoth Theoderic in Italy, he concludes that there are no examples of strong anti-pagan coercion by Arian powers – either through choice or laissez-faire. An added section on 16th century Peru suggests that the reader will see resemblances between the private and highly organised non-Christian observances practised by indigenous Peruvians who were largely baptised Christians and the ideas he has presented throughout his book.

Cecconi re-states his main points in an Epilogue He contends that we are looking at the tip of an iceberg where a "re-paganization" through the introduction of new elements reactivated traditional paganism, creating syncretisms which excluded Christians. He rejects the idea that Western Europe was an exclusively Christian entity, also containing some superficially Christianized elements with a propensity to welcome or conserve superstitions and incantations (as, he thinks, is the case nowadays in societies where Christianity is the majority religion). While accepting that paganism was to be encountered principally in the countryside, as modern scholars agree, he claims that it was also to be found not just in relatively inaccessible spots but also nearer cities and towns, and sometimes even within city walls. He argues that it was relatively organized and while conceding that indications are not always obvious, maintains that in some cases it has been possible either to see or suggest this.

These arguments suffer from major evidential and conceptual problems.

Whatever claims Cecconi makes for the existence of suburban and even urban paganisms are undermined by the way in which many of his examples confirm that by the 6th century the majority of non-Christian activities took place either on outside the northern and eastern frontiers of the areas directly controlled by Frankish rulers or in relatively inaccessible or semi-deserted areas of western Europe. To take two examples of the latter, he notes that the *Life* of Aredius of Limoges portrays Gallo-Roman *Argentomagus*, once a prosperous city, now inhabited only by the poor and sick who worshipped "demons" and were hostile to intruders. More tendentiously, he also highlights how, in Galicia, Martin of Braga referred to both animal and even human sacrifice. He fails to point out either that Martin was working in an area of ethnic

heterogenicity in which socio-economic power appears to have been exceptionally devolved and fragmented, not least on account of topography; or that he wrote about animal and human sacrifices in a highly colourful account of how pagan gods and lesser supernatural beings (all characterised as demons) had in the past acquired power over the local *rustici*.

Cecconi's treatment of archaeological evidence is limited and his interpretation of the findings from *Nemetacum* (Arras), which he presents as an important example of ritual sacrifice imported by Germanic troops into Roman territory, is highly misleading. He suggests that the way in which animal and human bodies were left to decay before the bones were repositioned is comparable with findings from much further east at Regensburg-Harting in Bavaria where the funerary rites at a 4th century site were accompanied by what he calls 'actions of sacred violence' which he interprets as evidence of human sacrifice. This presumably refers to the marks of violent blows on the Regensburg skeletons. But such marks are absent at *Nemetacum*, as its excavator pointed out. Cecconi (who thinks the burials of young children here are more like to indicate ritual killing than death from natural causes!) fails to recognise the widespread funerary custom of leaving bodies to decay (here in a pit) followed by the re-burial of the skeletons, often disarticulated, when the flesh has decomposed and the spirit is thus considered to have made a safe transition to the afterlife. This, rather than ritual sacrifice, is the Germanic custom introduced to Arras, where it was practised at a shrine dedicated to a Germanic god, separate from the burial places of other elements of the population. Germanic groups that had converted to Christianity took a long time to abandon funerary rites of transition of this nature, even though they might, as Cecconi suggests, have given up the practice of sacrificing and burying animals as part of these rituals.

The presentation of evidence from the sermons of Cæsarius of Arles and the canons of Church councils as an indication of paganism is particularly unhelpful. Cecconi rejects valuable insights offered by Klingshirn in the 1990s. He considers that Cæsarius made a clear distinction between pagans and Christians: but as Klingshirn pointed out, it is impossible to determine the actual religious affiliation of those whom the Bishop of Arles condemned as pagans. Cæsarius' frequently-employed distinction between baptized and non-baptized, which Cecconi takes at face value to mean Christian and pagan, is invalid, because not everyone who regarded themselves as Christian at this stage had actually been baptized. While infant baptism gradually became the norm in the 6th century, many individuals still deferred baptism, technically remaining catechumens for most of their lives. To muddy the waters further, Cæsarius' sermons also indicate that many who followed what he condemned as pagan practices were, in fact, baptized Christians who had, as Klingshirn put it,

a complex relationship to Christianity and what he classifies as traditional religion, with strong loyalties to both. The sermons do indeed contain evidence of the existence of groups who had no loyalty to Christianity at all: but their wording indicates that these were peasants or slaves and that Cæsarius was exhorting their landlords or owners to bring them into the Christian fold, by coercion if necessary. The letters of Gregory the Great suggest a similar approach on his part to such groups in a few areas of Italy, Sicily, Sardinia and Corsica. This is not the sort of resilient organised paganism infused with vitality by contact with Germanic groups or ransomed hostages in which Cecconi would have us believe, but the continuation of traditional calendar rituals, or rites connected with on sacred springs and lakes, trees, *simulacra* and shrines, by peasants or slaves. The condemnation of similar practices by Gallic councils of the later 6th century, Tours (567) and Auxerre (561 x 605) reflect the reception of Cæsarius' sermons in these regions. And when a sermon condemning the celebration of the Kalends of January, "borrowed" by Cæsarius from the 5th century Bishop Faustus of Riez, arrived in Noyon later in the 6th century, it was amended to make clear that it addressed free men who were to forbid such celebrations to their servants or slaves rather than their families. These changes underline a move, between the 5th and 6th centuries, towards identification of pagan or paganising practices with lower social strata or the unfree. Cecconi – who mines conciliar decisions for signs of supposed paganism rather than emphasising their role in underpinning a dominant Christian discourse – also singles out several canons of the Councils of Orléans (541) and Clichy (626) as indicating the existence of pagan customs and groups. However, it should be emphasised that both were "national" councils attended by a large number of bishops – including representatives from the north-eastern frontier of Frankish territories.

Cecconi presents no convincing evidence for the survival of groups cut off from the main Visigothic movement through Italy and into Gaul. His vision of pockets of indigenous Roman provincial paganism reinforced by Germanic groups abandoned by or cut off from transient armies ignores the political dynamics of the conversion of Germanic pagans to Christianity from the 4th century onwards. Christianity was the religion of the Roman Empire, the wealthiest and most powerful polity known to the barbarians and as such was attractive to many of their chiefs who associated it with opportunity and power. He points out that in the late 4th and early 5th century a number of important barbarian leaders served Rome but remained pagan: this is indisputably the case, but after this stage we see the emergence of a distinct trajectory in the direction of conversion to Christianity, Nicene or Homoian, as barbarian groups moved into and settled in Roman territory. Homoian Christianity, although it was diffused by the Visigoths in an attempt to establish hegemony over other barbar-

ian peoples and developed a distinct link with booty/land distribution and political loyalty, also represented the Christian God in a way cognitively attractive to pagan barbarians. It is possible that in Burgundy it encouraged the Christianization of remnants of the Hunnic armies after the death of Attila in 453.

Cecconi's book fails to engage properly with theoretical developments in the study of religion. I have already mentioned its lack of understanding of funerary ritual. Further, in postulating a resemblance between the paganism of the Roman provinces and that of barbarian incomers, Cecconi poses the rhetorical question of whether an affirmative answer might indicate an artificial and ideological interpretation of the sources. Absolutely not! Awareness of ideas drawn from the Cognitive Science of Religion and their application to the study of this period would have helped him understand that both were based on intuitions and non-reflective belief in the special powers of trees, water and stones; in supernatural beings who require propitiation; and in the significance of certain days of the week and times of the year. In the second half of the 6th century the works of Gregory of Tours and Martin of Braga demonstrate the Church's recognition of the power of such non-reflective belief in the minds of those who were technically Christians and the need to replace it by a version which bound them to itself. Both authors recommended visits to the shrines and relics of saints as properly Christian substitutes for rites at rocks, trees, springs, lakes and images or altars considered to embody healing power, the ability to ensure good harvests and ward off misfortune. And while both applied the rhetoric of demonization or paganization to such practices, any actual paganism in western continental Europe was, despite Cecconi's claims, only to be found to the north and east of the areas directly controlled by Frankish rulers and elsewhere – perhaps – in a few cut-off communities in remote areas.

Devotio malefica



CHIARINI, SARA (2021). Devotio malefica. *Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung.* Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne, 15. Stuttgart: Franz Steiner. 339 pp., 60,00 € [ISBN 978-3-5151-2973-2].

ULRIKE EHMIG
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
ulrike.ehmig@bbaw.de

In ihrer Besprechung des Bandes für H-Soz-Kult formuliert Daniela Urbanová: „Das Buch richtet sich an den ‚fortgeschrittenen' Leser, der mit dieser Kategorie von Inschrift und mit der bisherigen Forschung vertraut ist".[1] Der Satz beschreibt die Studie, die Sara Chiarini im Jahr 2019 als Habilitationsschrift zur Erlangung der venia legendi für das Fach Alte Geschichte an der Universität Magdeburg eingereicht hatte, treffend. Die philologisch-linguistische Arbeit bietet keine Einführung in die Gattung der in Blei geritzten Fluchtexte, sondern unternimmt den Versuch, diese unter Aspekten einer zeit-, raum- und sprachübergreifenden Formelhaftig-

1. H-Soz-Kult, 10.10.2022, <www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-98817>.

keit sowie individueller Gestaltung neu zu klassifizieren. Als Grundbestandteile einer allgemeingültigen Schadensformel definiert Chiarini 1. das Objekt (*patiens*) (S. 48-95), 2. die Handlung (*actio*) (S. 95-173) und 3. den Ausführenden des Schadenrituals (*agens*) (S. 173-186).

Im Blick auf das Fluchopfer thematisiert Chiarini dessen Namensangabe (S. 49–50), seine Identifizierung mittels Nennung des Namens von Vater, Mutter oder anderen Verwandten (S. 50-57), Herkunft oder Beruf (S. 57-60). Sie stellt fest, dass das Aussehen der Person in antiken Fluchtafeln kein entsprechendes Identitätsmerkmal war, obwohl es in Urkunden durchaus als solches fungierte (S. 61). Für die Identifizierung von Personen gilt diese Beobachtung im Blick auf die gesamte lateinische Inschriftenpraxis. Chiarini betrachtet im Anschluss den „sezierten devotus" (S. 61-85), d. h. sie behandelt Fälle, in denen mehr oder minder detailliert einzelne Körperteile von Personen Objekt einer Verfluchung sind. Das Kapitel schließt mit dem sog. „unbenannten devotus", also jenen Personengruppen umfassenden Formeln wie *si vir si femina* oder *si servus si liber* (S. 85–95). Chiarini berücksichtigt zu wenig, dass diese Wendungen im Stil von Rechtsformeln aufgebaut sind und das Ziel hatten, umfassend zu sein und keine Ausnahme zuzulassen. In solchen Fällen konnte bereits in Rom „gegendert" werden (Dig. 37, 17, 2, 2: *si filius vel filia*).

Im Blick auf die Handlung unterscheidet Chiarini zwischen devoti (S. 97-134), numina (S. 134-150) und devoventes (S. 150-173) als Subjekt. Ist der devotus Subjekt, steht das Verb in der 3. Person. Es ist, wie Chiarini formuliert, die „unpersönlichste Art", eine Schadenpraxis in Worte zu fassen, gleichzeitig aber die im Lateinischen üblichste Form, eine Inschrift abzufassen. Als einer sehr prägnanten Form derartiger Verfluchungen räumt Chiarini der similia-similibus-Formel größeren Raum ein (S. 101-134). Numina werden häufig mit der Durchführung der gewünschten Schädigung beauftragt oder waren Erfolgsgaranten. War der Verfluchende selbst Subjekt des Fluchtextes, steht dieser in der 1. Person. Dieser sprachlichen Gestaltung liegt die Projektion des Opfers auf die Bleitafel zugrunde (S. 162).

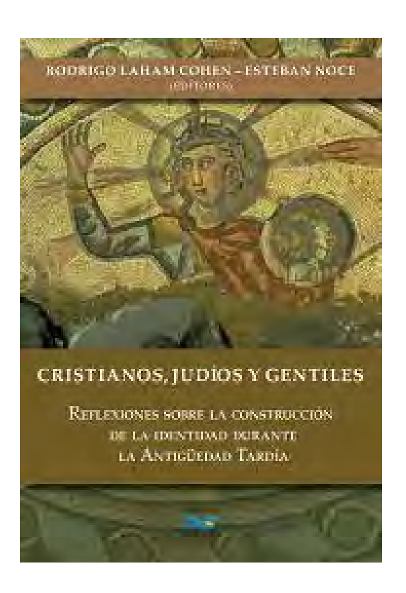
Unter den Ausführenden der Verfluchungen erfasst Chiarini zwei Gruppen von agentes: Primär handelt es sich um die Personen, die Urheber und Autoren der Schadenstexte und -rituale sind. Da über diese in den Texten aber wenig explizit gesagt wird (S. 173), fasst Chiarini als zweite Kategorie hierunter auch die übernatürlichen Mächte, also die bereits zuvor thematisierten numina.

Als Resümee des Kapitels zur Formelhaftigkeit antiker Verfluchungstexte erörtert Chiarini deren Verhältnis zum Gebet (S. 186-202). Anstelle der von Henk Versnel vorgeschlagenen Unterscheidung von Verfluchungen und sog. Gebeten um Gerechtigkeit, kommt Chiarini zum Ergebnis, dass Gebet den rhetorischen Rahmen aller Fluchtexte definiert.

Die Elementen der Schadensformel ergänzt Chiarini im zweiten Teil der Arbeit um die individuellen Elemente in den Fluchtexten (S. 205-286). Sie betreffen zunächst die Situationen, in denen Verfluchungen entstanden (S. 210-237). Die hier von Chiarini erörterten und in einem Diagramm zusammengefassten Begründungen für die Formulierung von Verfluchungen (S. 211) entsprechen den bis dato in der Forschung geläufigen, von ihr sog. „gattungsbasierten Klassifizierungen". Diese hatte sie zu Beginn der Studie skizziert (S. 22-31, vgl. auch 31 Anm. 42) und, da sich nicht alle Verfluchungen entsprechend einordnen lassen, als nicht hinreichend bewertet. Individuelle Elemente sind, Chiarini zufolge, ferner die Emotionen des Urhebers der Verfluchung (S. 238-263), die Ausdruck finden in Beschimpfungen (S. 238-247), Klagen (S. 247-252) sowie der Bitte um Schutz (S. 252-258) bzw. Segen (S. 258-263) und ferner eine rechtliche Ebene (S. 263-286), worunter sie die Fluchwirkungen zum einen (S. 263-278) ebenso wie die zeitliche Determinierung und Lösung des Fluches zum anderen (S. 279-286) fasst. Chiarini resümiert das Kapitel (S. 287-299), indem sie alle antiken Fluchtexte aus Sicht ihrer Verfasser als „Gebete um subjektive Gerechtigkeit" (S. 299) beschreibt. Versnels Definition wird also um das Attribut „subjektiv" modifiziert.

Chiarinis Analyse der Fluchtexte bietet einen systematischen Überblick ihrer sprachlichen und inhaltlichen Einzelelemente. Für eine vertiefte Betrachtung der Inschriftengattung ist der gewählte Ansatz gewinnbringend. Was die Studie nicht bietet, aber auch nicht bieten will, ist ein leicht handhabbares Klassifizierungsmodell etwa für Neufunde von Fluchtexten. Nach wie vor wird man neue Texte situativ bewerten, d. h. primär danach fragen, vor welchem Hintergrund sie entstanden sind. Die von Chiarini vorgenommene Segmentierung und Klassifizierung der Texte schafft zweifellos Formel-Kategorien, d. h. Rubriken, denen sich ein *patiens*, eine *actio* oder ein *agens* zuordnen lassen. Das funktioniert auch ohne inhaltliches Verständnis eines Fluchtextes. Seine kontextuelle Durchdringung aber wird nach wie vor das zentrale Element in der Beschäftigung mit antiken Fluchtexten bleiben.

Cristianos, judíos y gentiles



COHEN, RODRIGO LAHAM & NOCE, ESTEBAN (2021). *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía.* Buenos Aires: IMHICIHU-CONICET, 149 pp. [ISBN 978-987-4934-18-5].

PEDRO CASTILLO MALDONADO
Universidad de Jaén
pcastillo@ujaen.es

Esta publicación es el fruto de los proyectos de investigación "La literatura *Adversus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía" (PICT 2016-0583) y "El enemigo como recurso para la construcción de la identidad socio-religiosa en el cristianismo y el judaísmo entre los siglos I y VII" (PICT 2017-2060), ambos financiados por el Estado argentino y dirigidos respectivamente por los Dres. Rodrigo Laham Cohen y Esteban Noce, editores científicos de la misma.

Los resultados ya fueron adelantados, en lo esencial, en el ciclo de conferencias "Cristianos, judíos y gentiles", organizado por el Instituto de Historia Antigua y Medieval "José Luis Romero" y el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CONICET), celebrado en octubre y noviembre de 2020 (http://investigacion.filo.uba.ar/novedades/ciclo-de-conferencias). Y es de agradecer el esfuerzo de

difusión que supone que esté ya disponible en la red (http://www.imhicihu-conicet.gob.ar/wp-content/uploads/2021/10/Cristianos-judios-y-gentiles.pdf).

Las aportaciones que la conforman, ordenadas según un criterio cronológico, se dedican a las relaciones que se establecieron entre las diversas comunidades religiosas que coexistieron en la Antigüedad tardía, gentiles, cristianos y judíos, con una especial dedicación a estas dos últimas, en las que las mencionadas relaciones contribuyeron decididamente a sus propias definiciones identitarias.

Abre la publicación el capítulo de Mariano Splendido, "Identidades confusas y jerarquías cuestionadas. Un análisis del episodio de Pablo y la esclava oracular" (pp. 11-23). Supone un acercamiento a los *Hechos de los Apósteles*, para determinar los inicios del movimiento comunitario que, con el tiempo, se conforma como una religión nueva y diferenciada: el cristianismo. Centrado en el episodio de Pablo y la esclava oracular de Filipos, es decir, en la acción de Pablo frente al espíritu-demonio que encarnaba la esclava mántica, se interesa como no podía ser de otra forma por la relación con otros cultos, pero también por la identidad socio-religiosa y la temática de la autoridad que en él se pueden advertir. A mi parecer, es especialmente interesante el análisis de este último asunto, pues como bien señala el autor "la necesidad de construir un *oikos* plenamente cristiano habría llevado a la imposición de la fe a muchos subordinados, y las reacciones fueron variadas" (p. 17). Pues bien, el episodio lucano es especialmente esclarecedor, así como lo es también de la propia posición de Pablo respecto de la clase servil y la problemática que sobre ésta se estaba decidiendo en las nacientes comunidades cristianas.

Le sigue el capítulo "Indagaciones en torno a los judíos en *Quaestiones Convivales* de Plutarco: un análisis discursivo" (pp. 25-45), de Analía V. Sapere. La autora usa de las referencias a los judíos en la obra de Plutarco para acercarse a su visión de los judíos, con un especial análisis de las *Questiones Convivales* IV 5 y IV 6. Son de destacar las conclusiones de la autora en el análisis de estos dos discursos simposíacos: "… Plutarco no parece tener un conocimiento profundo de las costumbres judías pero su valor como fuente está en que, independientemente de la veracidad o no de lo expuesto, nos da a conocer un imaginario que circulaba en su época, que sin llegar a ser completamente negativo, ofrece una mirada extrañada y por momentos despectiva" (p. 35); "Plutarco entiende que las prácticas judías y griegas están emparentadas… su mirada hacia los judíos de ningún modo puede ser negativa, pues hermana sus prácticas con las griegas (pp. 39-40). No se trata de afirmaciones antitéticas, sino que "Plutarco no construye su discurso acerca de los judíos sobre la base de un conocimiento certero sino de opiniones o información que circulaba en su época, construcción discursiva que, sin llegar a ser hostil, ostenta elementos negativos" (p. 40). En definitiva, es el fruto de un medio concreto, el propio de la elite intelectual

grecorromana. En este sentido, aunque demuestra confusiones y un conocimiento superficial del judaísmo, supone una fuente histórica de gran valor. Y sin embargo, como señala la propia autora, el contraste con su contemporáneo Tácito es evidente.

La aportación de Andrea Simonassi Lyon tiene por título "Judíos reales y judíos retóricos en la Antioquía de Juan Cristóstomo" (pp. 47-61). La cuestión no es menor, pues "el judío construido, el judío retórico es una figura necesaria y un elemento constitutivo de la identidad cristiana. Es, de alguna manera, funcional a la construcción identitaria. Pero también tiene un basamento real. Se ancla en una realidad" (p. 58). Había pues unos judíos reales, que habitaban y con los que interactuaban los cristianos en Antioquía, tal y como testimonian las homilías del obispo, pero cuyas festividades y sinagogas tenía que evitar el buen cristiano niceno. Y precisamente esta necesidad del Crisóstomo de aleccionar a sus correligionarios denuncia el atractivo que tenía el judaísmo sinagogal en la Antioquía del momento. Finalmente, se concluye que la retórica antijudía de Juan Crisóstomo tiene un valor funcional y pedagógico para la construcción de una identidad cristiana.

Esteban Noce aporta un estudio basado en la homilética de Máximo de Turín: "Sobre el uso de *paganus*, *gentiles* y otros términos por los cristianos de la Antigüedad Tardía. Consideraciones iniciales a partir de los *Sermones* de Máximo de Turín" (pp. 63-77). Comienza señalando cómo la tesis de una pronta y casi monolítica imposición del término *paganus* en la literatura cristiana, ha tenido por consecuencia un desinterés bibliográfico por otros términos, tales como *gentiles*, *gentes*, *ethnici* y *nationes*, en los que no se ha visto sino sinónimos. La cuestión no es menor, pues supone un hándicap para los estudios sobre la cristianización del Imperio, cuando no simple y llanamente de la sociedad de estos siglos claves, previos y posteriores a la llamada revolución constantiniana. Frente a todo ello, el autor sostiene que "su verosimilitud [de la tesis antes mencionada] encuentra serios inconvenientes en las conclusiones resultantes de estudios de caso" (p. 65), tal y con él mismo demuestra con su detallado estudio sobre el de Turín.

Raúl González Salinero aborda la conversión de la aljama menorquina en "Consecuencias sociorreligiosas de la destrucción de la sinagoga y de la conversión forzosa de los judíos de Menorca en 418 e.c." (pp. 79-101). Como bien hace ver González Salinero, los "autores y obispos hispanos participaron significativamente en la controversia ideológica en torno a la contraposición entre la *Ecclesia* y la *Synagoga*" (p. 79), pero en la fuente analizada, en esta ocasión, también "es posible detectar un sustrato histórico" (p. 85), lo que le confiere un especial valor documental. Ello le permite abordar las diferentes actitudes de los judíos hispanos ante la coerción ejercida por los cristianos, y en concreto situar ya a comienzos del siglo V una problemática que

se agudizaría en el reino visigodo del siglo VII: la *falsa conuersio*, que abre la puerta al criptojudaísmo.

Por su parte, Anders-Christian Jacobsen y Margrethe Kamille Birkler se centran en el pensamiento de Agustín, de gran transcendencia histórica, sobre los judíos: "La actitud de Agustín frente a los judíos" (pp. 103-114). Su objetivo es responder a una pregunta formulada con toda precisión: "¿Fue Agustín uno más de los cristianos de su periodo que tuvo una actitud negativa y hostil hacia los judíos o podemos percibir en él una actitud diferente? (p. 104). Parten de un estado de la cuestión, algo tanto más necesario pues, dada la documentación, "no sin razón existen miradas divergentes en torno a la actitud de Agustín ante los judíos" (p. 113). Los autores valoran las aportaciones de los diversos autores y líneas historiográficas existentes, evitando así posturas tan seductoras como sin duda reduccionistas.

Julieta Cardigni contribuye con el capítulo "¿Quién es el enemigo? Algunas consideraciones sobre identidad y otredades en los enciclopedistas latinos tardíos" (pp. 115-130). Tras unas consideraciones generales sobre el enciclopedismo tardoantiguo, se centra en el análisis de la *Expositio uirgilianae continentia*, de Fulgencio el Mitógrafo. Obra comúnmente considerada menor, es reivindicada por la autora para la temática de la construcción del otro y de sí mismo mediante una innovadora lectura paradógica, de tal modo que "Esta subversión en la lectura nos obliga a reevaluar cuál es el propósito social de la *Expositio*, así como también la construcción discursiva del enemigo que lleva, en la obra de Fulgencio, en nombre *paganus*" (p. 121).

Cierra la publicación el capítulo de Rodrigo Laham Cohen, "Nombres e identidad. El caso de los judíos y las judías entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media" (pp. 131-146). Tras unas interesantes consideraciones metodológicas, el autor presenta un estudio onomástico centrado en la documentación epigráfica de la Península Itálica entre los siglos II y IX. Con bien dice, "la onomástica judía nos permite reflexionar sobre los contactos entre los diversos judaísmos y, para el tiempo de la Antigüedad Tardía específicamente, repensar el fenómeno conocido como rabinización" (131-132). Con las necesarias prevenciones en un estudio de estas características, concluye que "lo más temprano que poseemos para hablar de una rabinización claramente visible en Italia son las lapidas del siglo IX… Sobre por qué se rabinizaron, sabemos poco aunque podemos adivinar la potencia y el dinamismo del judaísmo oriental… En relación al periodo que en el que esto sucedió solo podemos decir que fue entre el VI y el XI pero no dar precisiones" (p. 144). En suma, un capítulo con tan acertadas cautelas en sus conclusiones, como verdaderamente de interés.

Finalmente, a la vista de los resultados obtenidos, los objetivos que se pretendían, expuestos con claridad en la presentación inicial a cargo de los editores, han sido logrados plenamente, ofreciendo esta publicación un cuadro de utilidad res-

pecto de la conformación de las identidades religiosas y la imagen del otro en la Antigüedad Tardía, fruto del buen hacer de los distintos participantes, historiadores y filólogos, que aquí concurren.

Muttergöttinnen und ihre Votivformulare



DE BERNARDO STEMPEL, PATRIZIA (2021). *Muttergöttinnen und ihre Votivformulare. Eine Sprachhistorische Studie*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 220 pp., 44,88 € [ISBN 978-3-8253-4833-5].

GIULIA PEDRUCCI
Università degli Studi di Verona
giulia.pedrucci@univr.it

Come intuibile dal titolo stesso dell'opera, si tratta di uno studio dal taglio squisitamente linguistico che nasce dalla presentazione di un contributo dal titolo *Mother Goddesses. A Philological Approach* in occasione del convegno *Protective Mother or Fertile Woman? The Polyvalences of Mother Deities*, tenutosi nel 2019 presso la Karl-Franzens-Universität di Graz e si inserisce all'interno del progetto internazionale *Fontes epigraphici religionum Celticarum antiquarum* dell'Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

L'A., difatti, è una rinomata linguista specializzata in Studi Celtici e il suo lavoro, come ella stessa dichiara nell'Introduzione, si è reso necessario, nonostante l'attenzione degli studiosi per queste divinità collettive femminili i cui teonimi e le cui epiclesi rinviano a vario titolo alla maternità sia sempre stata elevata, per via dei signi-

ficativi progressi che sono stati recentemente effettuati nella conoscenza del celtico continentale. Seguendo i principi della linguistica comparata senza limiti geografici o linguistici, l'arco temporale della ricerca va dal II secolo a.C. al IV secolo d.C. e il focus principale è, per l'appunto, sulle invocazioni in lingua celtica di queste figure femminili (in quanto esse sono le più antiche e le più numerose). Lo scopo precipuo è quello di stilare un bilancio delle forme teonimiche con cui veniva invocata la sfaccettata "*Muttergottheit der Kelten*" poiché, seguendo le orme di altri studiosi prima di lei, l'A. ritiene che la strada più proficua e promettente per cercare di interpretare le *materes*/*matronae* e il loro culto sia precisamente quella etimologica, attraverso l'interpretazione del significato dei nomi delle divinità stesse.

Sono tre gli aspetti metodologici più innovativi su cui l'A. imposta la sua ricerca: 1) liberarsi del presupposto, purtroppo ancora oggi assai diffuso, che ad ogni nuovo nome indigeno attribuito a una divinità corrisponda una divinità diversa; 2) abbondonare l'associazione quasi automatica fra l'affiliazione linguistica del nome di un dio con la cultura originaria della divinità invocata; 3) mettere da parte l'obsoleta idea aprioristica che tutti i nomi con h e/o f siano linguisticamente di origine germanica.

Su queste basi, l'A. analizza 159 *Namentypen* e costruisce un volume di considerevole utilità e fruibilità. Esso è diviso in 8 sezioni (inclusa l'introduzione): *Charakteristika der theonymischen Formulare; Das keltische Haupttheonym* Materes *und seine Äquivalente; Keltisch, Latein, Germanisch und dazwischen; Morphosyntaktische Struktur und Wortbildung der Beinamen; Die Phonetik der Beinamen; Die Semantik der Beinamen; Sprachlicher Audruck und ikonographische Darstellungen*. Nel finale, pertanto, l'analisi linguistica viene integrata da quella iconografica, che conferma la graduale diversificazione delle divinità stesse e delle loro funzioni. Metodologicamente, è molto rilevante l'osservazione che a volte gli attributi iconografici raccontano di più sui donatori di quanto non facciano sulla divinità. Dopo la bibliografia, seguono due agili apparati: *Zitate aus antiken Autoren und einzelnen Inschriften* e *Namen-, Wort- und Sachregister.* Vengono pertanto analizzati all'interno del libro le forme votive che mutano nel tempo, gli equivalenti del teonimo principale e la loro distribuzione, i *corpora* delle tre aree linguistiche, la struttura, la fonetica e la semantica degli epiteti, nonché lo stato dell'arte e le funzioni di queste *Muttergöttinnen* in generale.

Da un punto di vista storico-religioso e non prettamente linguistico, la definizione di queste figure ultra-umane definite come *Muttergöttinnen* – che intenzionalmente ho lasciato nell'originale – rappresenta sicuramente la questione più problematica, letteralmente una *vexata quaestio.* Chi sarebbero queste "dee madri?". È ben nota la presenza ubiquitaria di divinità con epiteti e funzioni connesse – talvolta in maniera forse troppo arbitraria – con la sfera della maternità da est a ovest e da sud a nord nella preistoria della regione europea e del bacino del Mediterraneo. Con l'Età

del Bronzo e del Ferro le raffigurazioni di queste divinità (?) diminuiscono sensibilmente, a parte in Egitto, per poi riapparire in Grecia ma soprattutto nell'Italia antica e, da un certo punto in poi, nelle province romane, dove, fra i reperti più significativi, abbiamo le statuine della cosiddetta *dea nutrix*, ovvero la figura femminile che allatta due gemelli, provenienti da tombe infantili.

Le questioni metodologicamente imprescindibili sono due: definire cosa è una divinità (e capire pertanto a che titolo queste *Muttergöttinnen* celtiche rientrano nella categoria) e definire cosa è materno (e capire pertanto a che titolo queste *Muttergöttinnen* celtiche possano essere associate a questa categoria). Attraverso l'analisi linguistica arricchita da quella iconografica, l'A. individua una serie di elementi che rimandano alla maternità anche in senso molto lato (acqua, animali, piante, rimandi all'arte medica…). La maternità, in questo modo, verrebbe ad abbracciare due sfere distinte ma comunicanti: la famiglia, quindi la legge e l'ordine, e la fecondità, quindi la ricchezza, la salute, la presenza di acqua (tutti elementi rimandanti alla fortuna e al benessere). Entrambe le sfere, inoltre, sarebbero legate all'attività oracolare.

Fra le epiclesi, le qualifiche nelle iscrizioni gallo-greche di "madri che ben ascoltano" o di *proxsumae* che compaiono in alcune iscrizioni forse sono quelle che meglio ci possono illuminare sulle due questioni sopra menzionate: potrebbero, infatti, spingerci ad interpretarle come una sorta di mediatrici tra le divinità e chi si rivolgeva loro (presumibilmente donne) e/o come accompagnatrici benevole (delle donne?) nella vita di tutti i giorni. Infine, nonostante sia ben chiaro il confine spazio-temporale della ricerca, e l'A. stessa saggiamente affermi che essa non può avere carattere di esaustività, avrei forse preso, anche soltanto incidentalmente, in considerazione pure le *meteres* sicule.

Il contributo della linguistica, per quanto inevitabilmente non definitivo, risulta pertanto di notevole importanza e stimolo anche per le questioni storico-religiose, come difatti il volume in questione dimostra con l'impeccabile analisi filologica che esso contiene e i tentativi di arricchire il dibattito storico-religioso che l'A. mette in campo.

Die sprachliche Analyse der niedergermanischen Votivformulare und Dedikantennamen



DE BERNARDO STEMPEL, PATRIZIA (2022). *Die sprachliche Analyse der niedergermanischen Votivformulare und Dedikantennamen (Corpus F.E.R.C.AN., II/1)*. Forschungen zur antiken Religion, 1. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 397 pp., 148 € [ISBN 978-3-7001-8806-3].

GIAN LUCA GREGORI
Sapienza Università di Roma
gianluca.gregori@uniroma1.it

Dopo due anni dalla pubblicazione del primo volume dedicato al *Noricum*, questo secondo volume dei *Fontes epigraphici religionum Celticarum antiquarum,* a firma di Patrizia de Bernardo Stempel, indiscussa esperta di linguistica celtica, affronta i formulari votivi e, in un paragrafo finale, i nomi dei devoti documentati nelle iscrizioni della *Germania Inferior*.

Il volume è dedicato alla memoria di Gerhard Dobesch, uno dei promotori del progetto F.E.R.C.AN., venuto a mancare alla fine del 2021, e si articola in tre parti principali, suddivise al loro interno in sezioni e paragrafi.

La prima parte sviluppa considerazioni di carattere metodologico, con particolare attenzione alle nuove tendenze nello studio delle religioni celtiche e alle differenze d'ordine semantico, linguistico e storico nei nomi di divinità.

La seconda parte è quella principale ed è articolata in tre sezioni. La sezione A censisce e studia con accuratezza e precisione, in ordine alfabetico, i teonimi di ventisei divinità singole; la sezione B è riservata ai teonimi di divinità a coppie (solo due: *Digines* / *Diginiae* e *Duahenae*); la sezione C, infine, è dedicata, sempre secondo una sequenza alfabetica, ai teonimi di divinità plurime, tutte femminili e connotate da vari appellativi (*Matres*, *Matronae*, *Iunones* …, per un totale di diciannove casi, ciascuno dei quali con un'ulteriore ripartizione interna).

La terza e ultima parte contiene un bilancio finale, seguendo alcuni filoni principali: strati linguistici, semantica, formulari, sincretismi, onomastica (indigena o latina) dei devoti.

Tabelle conclusive con i nomi delle divinità, e relative varianti, un'appendice storico-linguistica sui rapporti del celtico con l'indogermanico e indici analitici di nomi e cose notevoli concludono, arricchiscono e facilitano la consultazione di questo volume, la cui importanza va ben al di là del predominante taglio linguistico. Le 25 pagine di bibliografia iniziale offrono del resto un ausilio prezioso per ricerche anche di tipo religioso e anche al di là dell'ambito geografico oggetto del volume.

A tutte le divinità, singole, a coppia, o plurime elencate in ordine alfabetico nelle tre sezioni della seconda parte è dedicata una sintetica definizione seguita da una scheda molto dettagliata con 22 voci, che forniscono tutte le informazioni utili, come il lettore capirà dall'elenco che segue: [0] Göttername. [01] Belegformen in Germania inferior. [02] Namenvarianten außerhalb von Germania inferior. [03] Namenzusätze in Germania inferior. [04] Belegkontext in Germania inferior. [05] Syntaktische Funktion in Germania inferior. [06] Theonymische Bildung. [07] Deonomastischer Herkunft? [08] Genus. [09] Numerus. [10] Grundwort bzw. Etymologie. [11] Zugehörige(s) kelt. Lexicon bzw. Onomastik. [12] Sprachliche Einordnung. [13] Sprachliche Anmerkungen. [14] Etymologische Bedeutung. [15] Referent. [16/17] Götternamenkategorie und Untergruppe. [18] Genuswechsel. [19] Numeruswechsel. [20] Mögliche inhaltliche Beziehungen zu anderen Götternamen. [21] Interpretationsphänomene. [22] Bibliographie.

Il lettore non troverà invece riferimenti alle edizioni epigrafiche, ai luoghi di ritrovamento e tanto meno le trascrizioni dei testi, che certamente sarebbero state utili a una migliore comprensione dei fenomeni considerati, ma, come l'A. spiega nella Premessa (p. 13), la consistenza dei dati è tale, che il lettore reperirà quanto manca nella banca dati http://gams.uni-graz.at/context:fercan.

Sarà lì possibile consultare schede epigrafiche relative alle singole divinità, molto dettagliate e corredate di foto, quando possibile, ma prive di datazione.

Mancano parimenti in questo volume considerazioni di carattere storico, archeologico e iconografico, solo perché destinate a un altro volume in preparazione, curato da W. Petermandl, A. Schölzer e W. Spickermann.

Con una decina di dediche, una delle divinità più attestate nella *Germania inferior* risulta senz'altro *Hercules Magusanus* (pp. 106-111), per il quale si registra una presenza, sia pure modesta, anche in *Britannia*, nella Gallia Belgica, in Dacia e perfino a Roma, dove il dio fu importato dagli *equites singulares* originari della *Germania inferior.* Per lo stesso tramite militare il dio approdò pure in Siria, dove ricevette la dedica di un altare da parte di un *centurio* della legione I Minervia, di stanza proprio nella *Germania inferior*. Questa divinità così radicata nella *Germania inferior*[1] conquistò dunque i soldati romani e gli esponenti delle classi dirigenti locali; il culto persistette a lungo e ora nuove informazioni verranno certamente dalla pubblicazione delle dediche degli altari rinvenuti presso il santuario in corso di scavo da oltre un anno nella località olandese di Herwen-Hemeling lungo il *limes* renano, circa trenta miglia a Est di Nijmegen (*colonia Ulpia Noviomagus Batavorum*).

Un'altra divinità d'origine germanica che godette di fortuna negli ambienti militari e che parimenti giunse a Roma nel II sec. d.C. al seguito degli *equites singulares* fu Epona (una sola dedica sicura dalla *Germania inferior*), epigraficamente più documentata nelle *tres Galliae* e nella *Germania superior*. In questo caso la diffusione del culto deve tenere conto oltre che dei documenti iscritti anche di quelli figurati. Dall'insieme delle testimonianze il culto si direbbe originato nelle Gallie e da qui, per il tramite dei soldati originari di quelle province, passato nelle province germaniche e danubiane, per approdare da ultimo a Roma: in Italia le attestazioni sono pressoché insignificanti, se si eccettua l'isolato calendario di Guidizzolo (MN) (*Inscr.It.* XIII 2, 40), in quella Cisalpina dove pure a lungo sopravvissero culti d'origine e tradizione celtiche.[2]

Qualche perplessità potrebbe suscitare l'inserimento nella lista delle divinità dei tre differenti casi di *Genius*: *curiae Ollodagiae*, *Nerviorum* e *Varneni* (2 A 12, a-c). Riterrei infatti tale entità divina un portato della cultura religiosa romana, se prescindiamo dai genitivi che seguono. Interessante soprattutto il caso del *Genius Varneni*, perché, come l'A. lascia intendere, potrebbe esserci un rapporto con il *deus Varneno* noto dall'ex voto di un *sexviralis Augustorum* della colonia *Claudia Ara* (e non *Augusta* come si propone nella banca dati menzionata sopra) *Agrippinensium* (*AE* 1958, 12). Oltre al

1. Roymans, 2004, pp. 235-250; 2009.
2. Su questo possibile itinerario di Epona hanno richiamato di recente l'attenzione De Megille, Gregori & Melmeluzzi, 2021, che osservano come nell'Urbe Epona, a differenza di altri culti stranieri, non allargò la cerchia dei suoi devoti al di là del ristretto ambito dei militari a cavallo, se si eccettuano un paio di iscrizioni.

Genius di individui, di collettività, di luoghi e di edifici, è attestato infatti anche il *Genius* di divinità ed è possibile che questo sia uno di questi rari casi, sia che si debba ipotizzare che il teonimo avesse due forme parallele (*Varnenius*/*Varneno*), sia che nell'iscrizione si debba sciogliere *Varneni*(*onis*); le due dediche vengono del resto dalla stessa località (Kornelimünster, corrispondente all'antico sito di *Aquae Granni*).

Anche se il volume nasce con taglio e impostazione essenzialmente linguistici, non si può negare l'interesse che i risultati di questa ricerca rivestono anche per chi si occupa di religioni del mondo antico nel loro complesso, dal momento che viene qui messo a disposizione, con indicazioni preziose, un materiale tra i più ricchi per quanto attiene ai culti epicori sopravvissuti a lungo anche in età romana.

Bibliografia

De Megille, Henri, Gregori, Gian Luca & Melmeluzzi, Edoardo (2021). Il lungo viaggio di Epona. Dalle Gallie a Roma. *Scienze dell'Antichità*, 27.2, pp. 229-242.

Derks, Tony & Roymans, Nico (eds.) (2009). *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Roymans, Nico (2004). *Ethnic Identity and Imperial Power. The Batavians in the Early Roman Empire*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Roymans, Nico (2009). Hercules and the Construction of a Batavian Identity in the Context of the Roman Empire. In Derks & Roymans, 2009, pp. 219-238.

EL SACRIFICIO ANIMAL GALAICO-LUSITANO



GARCÍA QUINTELA, MARCO V. (2021). *El sacrificio animal galaico-lusitano. Estudio comparativo de Historia de las Religiones.* Sevilla: Universidad de Sevilla, 256 pp., 12,00 € [ISBN 978-8-4472-3097-6].

BRUNO D'ANDREA
Universidad Carlos III de Madrid
Bruno.dandrea.uni@hum.uc3m.es

Il volume oggetto della presente recensione è dedicato a una tematica affascinante, quella del sacrificio, la quale ha assunto oramai da diversi decenni un ruolo centrale nell'ambito degli studi sulle religioni del Mediterraneo antico ma è oggetto negli ultimi anni di un profondo rinnovamento.[1] Tale rinnovamento deriva, da una parte, da una critica di carattere teorico-metodologico alla stessa nozione di sacrificio come

1. Si vedano ad es. Scheid, 2005; Prescendi, 2007; Faraone & Naiden, 2015; Hitch & Rutherford, 2017; Georgoudi & de Polignac, 2018.

costruzione teorica moderna,[2] dall'altra dai dati forniti dall'archeologia del gesto,[3] che permettono di osservare "sul terreno" i rituali conosciuti attraverso le fonti epigrafiche, iconografiche e letterarie, notando così similitudini e differenze fra la realtà rituale della vita quotidiana e la norma, o meglio il modello teorico, restituito in genere da testi e immagini.[4] Il rinnovamento in atto riguarda soprattutto il mondo greco e romano per ovvie ragioni dettate da un interesse più diffuso e da una maggiore disponibilità di dati.

In questo libro, Marco V. García Quintela propone uno studio del sacrificio animale galaico-lusitano. Il territorio preso in esame corrisponde in buona parte ai territori spagnoli e portoghesi compresi fra Extremadura e Galizia, con una cronologia compresa fra i primi secoli del I millennio a.C. e i primi secoli del millennio successivo. Come l'autore spiega nel primo capitolo, la definizione "galaico-lusitano" costituisce una sorta di minimo comune denominatore di un mondo piuttosto composito al suo interno ma dotato al contempo di elementi etnici e culturali comuni; i due termini mostrano inoltre uno slittamento di significati nel corso del tempo. Nello stesso capitolo, García Quintela introduce il tema del sacrificio ripercorrendo la storia degli studi e gli avanzamenti metodologici e documentari degli ultimi anni. Pur conscio delle difficoltà di comparare fra loro "sistemi sacrificali" che sono il frutto in larga parte di una visione *etic* e moderna di fenomeni rituali antichi, l'autore propone un approccio comparativo al sacrificio galaico-lusitano basato soprattutto sul mondo greco e romano. Si tratta, più che di una scelta, di una necessità dettata dallo stato documentario estremante scarso e frammentario offerto dai contesti presi in esame. Ciò espone evidentemente al rischio di un eccessivo appiattimento sul modello sacrificale greco e romano: consapevole di questo rischio, García Quintela si sofferma più sulle differenze, in grado di indicare specificità culturali, che sugli elementi ricorrenti, che spesso possono rivelarsi illusori. Nonostante ciò, il fatto che l'esame delle pratiche, della sequenza rituale e degli attori prende le mosse dal modello sacrificale greco e romano, che la fonte letteraria di riferimento è Strabone e che le iscrizioni studiate sono perlopiù di età romana impone una visione doppiamente *etic* che al filtro moderno aggiunge quello romano (e in minor misura greco). L'autore affronta

2. E pertanto in buona parte influenzata dal pensiero filosofico e scientifico occidentale oltre che, spesso, da presupposti di tipo coloniale (e postcoloniale), religioso e sessista. Cf. Smith, 1987; Grottanelli, 1999; Ullucci, 2015; Schultz, 2016.

3. Lepetz & Van Andringa, 2008; Insoll, 2011; Ekroth, 2014; Schwartz, 2017.

4. Ciò non è comunque sistematico, soprattutto nelle iscrizioni di carattere votivo e commemorativo. Gli scarti fra la prassi e la norma sono uno degli oggetti prediletti dell'approccio *Lived Ancient Religion*, per il quale si veda Gasparini *et al.*, 2020.

queste difficoltà oggettive cercando di "pesare" il valore dei documenti esaminati in considerazione di questo doppio filtro oltre che delle problematiche di interpretazione, datazione e attribuzione culturale poste da buona parte dei dati disponibili.

García Quintela non fornisce una definizione della nozione di sacrificio: se da una parte ciò è imputabile all'impossibilità di (ri-)costruire il sacrificio galaico-lusitano in una prospettiva *emic*, dall'altra una definizione "minima" di questa categoria rituale appare necessaria in una prospettiva comparativa in modo da poter rendere ineleggibile al lettore i fenomeni che si stanno comparando. In diversi passaggi appare evidente che l'autore considera il sacrificio soprattutto nella sua prospettiva culinaria e come momento di commensalità fra uomini e dèi in continuità con la visione greca e romana del fenomeno.[5] Non essendo però questa l'unica lettura (o meglio costruzione) possibile del sacrificio,[6] sarebbe stato meglio esplicitare al lettore questa scelta e spiegarne i motivi. Un discorso analogo vale per il focus sul sacrificio animale, considerato il fatto che in diverse culture, e in buona misura anche in quella romana,[7] non esiste una differenza teorica né di vocabolario fra sacrificio animale, umano e vegetale. Tanto più che nell'unica testimonianza letteraria sul sacrificio galaico-lusitano, quella di Strabone, si fa riferimento a pratiche divinatorie effettuate su esseri umani, e nello specifico su prigionieri di guerra.

Il succitato passaggio (*Geografia* III 3, 6) in cui Strabone parla della passione dei Lusitani per i sacrifici e per la divinazione, effettuata attraverso l'esame delle viscere "alla maniera" etrusca, è esaminato nel capitolo 2. García Quintela ambienta il passo all'interno dell'opera di Strabone rintracciandone le fonti e i riferimenti letterari e culturali, a partire dal modello erodoteo di costruzione di identità/alterità etnografica sulla base della distanza dai costumi (in questo caso sacrificali) greci. Si tratta di una testimonianza esterna ma per lo meno contemporanea al dossier in esame e può pertanto permettere di accostarsi alla realtà rituale del tempo. Pur ammettendo l'impossibilità di accettare pedissequamente le poche informazioni fornite da Strabone, García Quintela ritiene il passo attendibile.

---

5. Per il mondo greco, questo modello affonda le sue radici in Detienne & Vernant, 1979; per quello romano: Scheid, 2005.

6. Si vedano due esempi "classici" di letture differenti: Burkert, 1972; Girard, 1972. Al di là di ciò, occorre osservare come in culture diverse da quella greca e romana il momento della commensalità risulti limitato se non del tutto assente, si pensi all'olocausto ebraico.

7. Prescendi, 2007; Schultz, 2016.

Il capitolo successivo propone uno studio delle iscrizioni collegate in modo più o meno evidente a pratiche sacrificali.[8] Queste iscrizioni, datate fra il II/I sec. a.C. e il II sec. d.C., sono perlopiù di lingua lusitana e in minor misura di lingua latina o bilingui. La scelta del lusitano pur nell'ambito di un mezzo, quello scrittorio, mutuato dal mondo romano in un momento parallelo e successivo alla conquista può esplicarsi in modi diversi (pubblico di riferimento, rivendicazione identitaria, necessità di veicolare con esattezza la sequenza rituale recitata oralmente, ecc.) che non necessariamente si escludono vicendevolmente. È interessante notare l'assenza di un termine indicante espressamente il sacrificio e di un vocabolario strettamente sacrificale, mentre compaiono gli animali sacrificati (ovini, bovini e maiali) e le divinità (indigene) cui sono offerti. La dimensione mantica, così importante in Strabone, appare assente nelle iscrizioni esaminate.

Il capitolo 4 propone un esame delle immagini. Si tratta di 11 bronzi, oggetti funzionali di piccole dimensioni di cui non si conoscono in buona parte né i contesti di ritrovamento (o comunque quelli in cui furono utilizzati) né la datazione, salvo un caso in cui l'oggetto proviene da un contesto di I-II sec. d.C. Le raffigurazioni più ricorrenti, spesso associate fra loro, sono asce, collari (a volte portati al collo da personaggi umani) e animali (ovini e bovini talvolta raffigurati in processione e di cui spesso è riprodotta soltanto la testa). L'ascia, presente quasi sistematicamente e in un caso tenuta nelle mani da un personaggio (verosimilmente il sacrificante), raffigura quasi certamente l'arma dell'uccisione sacrificale. I collari indicherebbero tanto la divinità destinataria del sacrificio (in questo caso hanno dimensioni maggiori) quanto personaggi di alto rango implicati direttamente nell'uccisione sacrificale (in questo caso il collare è raffigurato sul collo di questi individui). Ciò costituirebbe un elemento di differenza rispetto al mondo greco e romano, dove l'uccisione è effettuata da un individuo di basso rango. In cinque o sei casi è raffigurato un calderone spesso collocato dove nel mondo greco e romano ci si aspetterebbe un altare. Si tratta di un altro interessante elemento di differenza; esso sembra costituire un riferimento al tipo di cottura delle carni sacrificali, senza che tuttavia si possa dire se si tratti delle parti offerte al dio (che nel mondo greco e romano vengono bruciate sull'altare) oppure di quelle riservate agli uomini (in parte bollite e in parte arrostite); l'autore propende per la seconda possibilità. Per l'interpretazione dei bronzi, García Quintela sottolinea la necessità di mettere da parte i nostri codici iconografici indicando come pertinente la *synoptic narrative* proposta come griglia di lettura da A. Snodgrass per i

8. Per le iscrizioni lusitane, l'autore si limita a riportare il testo e il commentario della banca dati Hesperia (http://hesperia.ucm.es/)

vasi greci del periodo Geometrico:[9] la scelta di ascia, calderone e collare come sintesi dell'atto sacrificale costituirebbe una selezione autoctona nell'ambito di una cultura iconografica fondamentalmente aniconica. I bronzi in esame, oggetti piccoli, maneggevoli e pratici da portare con sé, sarebbero l'emblema dell'espletamento della funzione sacerdotale da parte di coloro che li possedevano.

Il capitolo successivo si incentra sui contesti archeologici. La documentazione disponibile è scarsa e poco affidabile in termini di datazione e di interpretazione dei contesti e ciò rende impossibile allo stato attuale un'osservazione "sul terreno" delle pratiche sacrificali. Nessun contesto esaminato può contare su uno scavo metodologicamente attento ai gesti rituali e solo in rari casi si dispone di uno studio del repertorio faunistico, anche a causa dell'acidità dei suoli che rende difficile una buona conservazione delle ossa. Spesso è la stessa interpretazione dei contesti come religiosi che pone più di qualche dubbio. García Quintela è conscio di queste difficoltà ma ritiene fondamentale esaminare la documentazione archeologica per sensibilizzare al tema gli "addetti ai lavori" e rompere il circolo vizioso che impedisce di identificare contesti sacrificali in assenza di un'archeologia del sacrificio che a suo volta si giustifica nell'assenza di luoghi connessi con evidenza alla celebrazione di pratiche rituali. Pur essendo il ragionamento di García Quintela giusto, il rischio inverso può essere quello di leggere come sacrificali o più genericamente, o più genericamente rituali, contesti che però non restituiscono evidenze in tal senso. È la sensazione che restituiscono diversi contesti esaminati in questo capitolo, pur non avendo chi scrive competenze specifiche sull'universo culturale esaminato. Inoltre, due fra i contesti che forniscono migliori evidenze di pratiche sacrificali, Castrejón de Capote e Cancho Roano (quest'ultimo non analizzato in maniera specifica), sono localizzati al di fuori dell'areale "galaico-lusitano" preso in esame nel volume. In fin dei conti, l'archeologia non può essere per finalità "del sacrificio" ma semmai del gesto e quest'ultimo non è necessariamente sacrificale né rituale anche in contesti di tipo religioso.

Nella seconda parte del paragrafo, García Quintela si avventura in calcoli sulla quantità di carne e il numero di razioni disponibili sulla base degli animali nominati nelle iscrizioni, raffigurati sui bronzi e dei resti rinvenuti nei contesti archeologici. Il tentativo è interessante ma evidentemente prematuro. Un approccio di questo tipo necessita una prudenza interpretativa e un'attenzione metodologica particolari anche laddove le evidenze sono molto più abbondanti, come nel caso dei contesti greci e romani: le iscrizioni, ad esempio, indicano talvolta sacrifici prototipici ed eccezionali che non trovano corrispondenza nella realtà sacrificale quotidiana, come accade nel

9. Snodgrass, 1998.

caso delle ecatombi e più in generale per i sacrifici di bovini,[10] ma servono a fissare un sacrificio ideale che mai o solo raramente (in speciali occasioni pubbliche) sarà effettuato; l'iscrizione di Arronches, che nomina 10 bovini e 21 caprini va probabilmente in questa direzione (posto che si tratti effettivamente di sacrifici). Da un punto di vista archeologico, un resto animale rinvenuto all'interno di un'area sacra non è necessariamente l'esito di un sacrificio ed è di fondamentale importanza andare a vedere nello specifico quali parti dell'animale sono presenti e in che percentuale esso è rappresentato, oltre ai processi tafonomici e alle tracce d'uso (macellazione, consumo, etc.).

Il capitolo 6, sui luoghi del sacrificio, si focalizza sui "santuari" rupestri e sulle acropoli dei *castros*. L'ipotesi secondo la quale questi luoghi avrebbero ospitato sacrifici periodici è più o meno giustificata o evidente a seconda dei siti considerati, e del resto entrambe le tipologie non possono considerarsi tali avendo al loro interno importanti differenze sia di tipo planimetrico-spaziale sia in relazione alla cronologia e ai contesti culturali di riferimento. Molto interessante, alla fine del capitolo, l'esame del termine gallico-celtico per "santuario", *nemeton*, e la comparazione proposta con il *templum* latino ed il *temenos* greco.

La conclusione propone una buona sintesi dello *status quaestionis*, dei limiti documentari attuali e delle prospettive future. García Quintela applica con profitto alla sequenza sacrificale il concetto di "catena operativa" forgiato da A. Leroi-Gourhan in ambito preistorico. L'autore utilizza la catena operativa del sacrificio greco e del sacrificio romano come modello di riferimento per indicare gli elementi ricorrenti e le discrepanze emerse nello studio del sacrificio "galaico-lusitano"; come già detto, questa necessità implica alcune criticità. Il volume si conclude con una bibliografia ricca e aggiornata e utili indici delle fonti, dei termini antichi e dei nomi. Una cinquantina di figure di buona fattura e qualità ma talvolta di difficile lettura (anche a causa della pur economicamente comprensibile assenza di colori) completano questo studio utile e acuto le cui criticità sono dettate fondamentalmente dalle problematiche insite nella tematica presa in esame, dalla lacunosità dei dati disponibili e dei contesti esaminati e dalla difficoltà di ricondurli entro un quadro cronologico ed etnoculturale unitario.

Lo sforzo di García Quintela avrà sicuramente il seguito sperato: lo spettro dei sacrifici si aggira adesso sul mondo "galaico-lusitano".

10. Cf. McInerney, 2010; Ekroth, 2014, pp. 157-158; Klöckner, 2017, pp. 209-212.

Bibliografia

Burkert, Walter (1972). Homo Necans. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 32. Berlin & New York: De Gruyter.

Campbell, Gordon Lindsay (ed.) (2014). *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*. Oxford: Oxford University Press.

Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre (eds.) (1979). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.

Ekroth, Gunnel (2014). Animal Sacrifice in Antiquity. In Campbell, 2014, pp. 324-354.

Faraone, Christopher A. & Naiden, F.S. (eds.) (2015). *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*. New York: Oxford University Press.

Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin e Boston: De Gruyter.

Georgoudi, Stella y de Polignac, François (eds.) (2018). *Relire Vernant*. Paris: Les Belles Lettres.

Girard, René (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

Grottanelli, Cristiano (1999). *Il sacrificio*. Bari & Roma: Laterza.

Hamerton-Kelly, Robert G. (ed.) (1987). *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press.

Hitch, Sarah & Rutherford, Ian (eds.) (2017). *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Insoll, Timoty (ed.) (2011). *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Klöckner, Anja (2017). Visualising Veneration. Images of Animal Sacrifice on Greek Votive Reliefs. In Hitch & Rutherford, 2017, pp. 200-222.

Lepetz, Sébastien & van Andringa, William (eds.) (2008). *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine: rituels et pratiques alimentaires. Archéologie des plantes et des animaux*, vol. 2. Montagnac: Mergoil.

McInerney, Jeremy (2010). *The Cattle of the Sun. Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Prescendi, Francesca (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 19. Stuttgart: Franz Steiner.

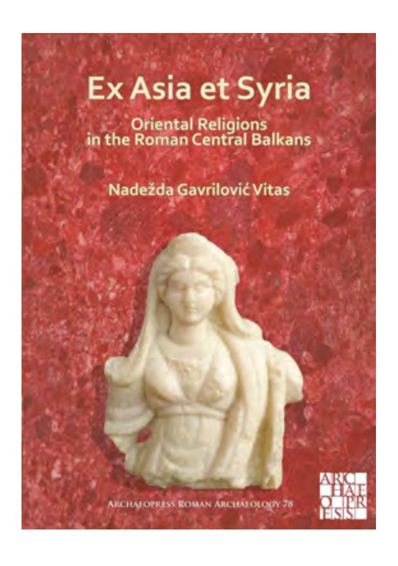
Scheid, John (2005). *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*. Paris: Aubier.

Schultz, Celia E. (2016). Roman Sacrifice, Inside and Out. *Journal of Roman Studies*, 106, pp. 58-76.

Schwartz, Glenn M. (2017). The Archaeological Study of Sacrifice. *Annual Review of Anthropology*, 46, pp. 223-240.

Smith, Jonathan Zittell (1987). The Domestication of Sacrifice. In Hamerton-Kelly, 1987, pp. 195-205.
Snodgrass, Antony (1998). *Homer and the Artists. Text and Picture in Early Greek Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ullucci, Daniel (2013). Sacrifice in the Ancient Mediterranean. Recent and Current Research. *Currents in Biblical Research*, 13.3, pp. 388-439.

EX ASIA ET SYRIA



GAVRILOVIĆ VITAS, NADEŽDA (2021). Ex Asia et Syria. *Oriental Religions in the Roman Central Balkans*. Oxford: Archaeopress. 226 pp., 42.00 £ [ISBN 978-1-7896-9913-5].

JELENA ANĐELKOVIĆ GRAŠAR
Institute of Archaeology, Belgrade
jelenandjelkovic@gmail.com

THE BOOK EX ASIA ET SYRIA. *ORIENTAL RELIGIONS IN THE ROMAN CENTRAL BALKANS* is a unique and exceptional work of the author Nadežda Gavrilović Vitas who dedicated her scholarly career to the field of Roman religion and cults. The research of Gavrilović Vitas is based on her vast experience in field excavations, her knowledge of material culture, and a methodology that combines the results of the first researchers in the field and contemporary practices and literature. All these factors contribute to the fact that today, Nadežda Gavrilović Vitas is one of the leading scholars in the discipline, who in this and her previous works makes an effort to present the rich heritage of the Central Balkans in terms of the religious and cultural exchange and influences, especially regarding the Eastern cults. Bearing in mind the author's profile, it was expected that the book *Ex Asia et Syria* would be

of great importance for the study of the Oriental religions in the Roman Central Balkans and an important contribution to the overall perception of religion and cults in the heterogeneous Roman Empire.

The first part of the book is organised into the following sections: Introduction, Geographical Frame and Pre-Roman History of the Central Balkan Roman Provinces, The History of the Research of Asia Minor and Syrian Religions and Cults in the Territory of the Central Balkans, and Cultural Influences and Romanisation, while the discussion is divided into two main chapters with sub-chapters as follows: Asia Minor Religions (Magna Mater, Attis, Sabazius, Jupiter Dolichenus, Jupiter Turmasgades, The Cult of Jupiter Melanus and other Asia Minor Local Gods, Mēn, and Artemis of Ephesus) and Syrian Religions in the Central Balkans (Sol Invictus, Dea Syria, and Theos Hypsistos). The book ends with the chapters: Quarries, Workshops and their Localisation, Palmyrene Funerary Monuments in the Central Balkans, and Conclusion.

The Introduction is important for readers in order to have clearly presented the current state of the arts in the subject field, meaning that the book represents an important part in bridging the gap between the first research of the Eastern cults and religion in the Central Balkans, carried out more than 40 years ago, and contemporary scholarship trends in archaeology. The author points out the sporadic articles published, as well as the individual studies that do not sufficiently explain the importance and extensive scope of the topic. Three further chapters: Geographical Frame and Pre-Roman History of the Central Balkan Roman Provinces, The History of the Research of Asia Minor and Syrian Religions and Cults in the Territory of the Central Balkans and Cultural Influences and Romanisation, explain the complexity of the subject and the importance of this book's venture. The Central Balkans is not a specific geographical term, but its historical, strategic and cultural importance within the Roman state for the researchers is already known and in the last 20 years this region has attracted more attention from various international scholars of the Roman era. Thus, the author tends to add precision by defining this region in terms of former Roman provinces. By describing the tribes once settled there, Gavrilović Vitas provides important information regarding the domestic population and its ethnic diversity which, in connection with the process of Romanisation, contributes to the understanding of the syncretistic processes that occurred between the indigenous deities and those from other cultures. All these topics, together with the history of the research, the issues of which are already tackled in the introduction, comprise the book as a whole, giving an accurate view of the local context in which Asia Minor and Syrian religions and cults appeared, flourished and vanished.

The first main chapter, "Asia Minor Religions and Cults", elaborates on Magna Mater, Attis, Sabazius, Jupiter Dolichenus, Jupiter Turmasgades, The Cult of Jupiter

Melanus and other Asia Minor Local Gods, Mēn, and Artemis of Ephesus in the similarly structured sub-chapters. First is a discussion regarding the origin and the core of the deities' cults within the Graeco-Roman/Roman Culture, then specific epigraphic, archaeological materials and architectural remains from the Central Balkans territory and finally the reception of the particular cult within the Central Balkans.

Magna Mater is considered from the context of the Phrygian Mother Goddess's cult and is presented with the various sources, literary works, art works, epigraphy, temples/sanctuaries, descriptions of festivals in her honour, priesthood, sacred animals, attributes, rituals, cultic theology, etc. throughout Roman history, concluding with the emergence of Christianity and the end of the worship of the goddess by the end of the 4th century. Epigraphic and archaeological monuments of Cybele/Magna Mater and her cult in the Central Balkans are connected in two sub-chapters, when the author analyses epigraphic material, the iconography of the goddess, associated archaeological materials and the architecture of temples. Using analogies and written sources, the author associates context and meaning, pointing out her different functions and the various ethnic and social status of the goddess' devotees, as well as the clergy of the cult.

Attis is explained in detail, firstly through the reference on scientific debate known from the previous research about the god's origin and cult, as well as through works of ancient authors, and material and visual culture. Archaeological material of the god Attis in the Central Balkans is mostly associated with funerary monuments, which the author exploited for the detailed iconographic analyses of the *Attis tristis* image, relying on preserved monuments and descriptions of those that have been destroyed. This specific of the Attis image on funerary monuments brought the unique conclusion that the cult of the god in this territory was associated with the familiarity of the Attis image and the possible syncretism with some unknown indigenous god or gods, as well as attested syncretism with already popular deities such as Silvanus, Dionysus/Liber or Mithras, together with the symbolic wish for the salvation of the soul.

The god Sabazius is treated through detailed cited scholarly literature and ancient sources about his Phrygian origin, together with the god's mysteries, iconography and variations of the cult's symbiosis with other deities, such as Zeus/Jupiter or Dionysus. Sabazius was venerated under different aspects and by dedicants of various origin and social status in the majority of the Central Balkans territory, a fact that is attested with epigraphic and archaeological evidence. Here, the god's image is recognisable in its canonical representation, excluding the possibility of syncretism with some other deity.

The cult of Jupiter Dolichenus is represented through the history of the cult's origin in Semitic Baal and its identification with the supreme Roman god Jupiter, its spread across the Roman state thanks to Commagenian soldiers, but also merchants, traders, freedmen and slaves. It is further represented through the god's iconography which, during the process of assimilation, gained its final canonical shape and can testify to some ritual practices, together with particular cult objects: silver plates with the image of Jupiter Dolichenus or Baal and vegetable ornaments, votive hands of the god and triangular votive plates bearing his representation. In the Central Balkans the only kind of the god's cult objects that are not known thus far are votive hands of Jupiter Dolichenus. The cult is also acknowledged with the greatest number of epigraphic monuments, 17 examples, sculptural and statuary finds presenting the god alone or with his paredra Juno Dolichena, as well as three temples that have been confirmed archeologically. In a detailed analysis, the author concludes that the majority of finds were confirmed in the Danube Limes area, in Roman fortifications, or in its hinterland, which implies that the army had a leading role in the spread and support of the cult and that the god was venerated as a military and victorious deity, connected not only with battles with an enemy, but in the context of triumph in other spheres of life.

For the presence of Asia Minor cults and the probability of the existence of communities from the East in which the cults were worshiped, two other gods equated to Jupiter are also important: Jupiter Turmasgades and Jupiter Melanus, the chapters on both representing a great contribution to the general research of the topic, bearing in mind that, even today, both remain mysterious for historians of religion. On the other hand, the Anatolian god Mēn, in the territory of the Central Balkans represented with two bronze statuettes, can be associated only with some kind of private piety, considering the protective and guiding role of the god in one case, or its syncretic version of Mēn-Somnus with a chthonian character or psychopomp role for the other.

The popularity of Artemis of Ephesus in the Greek-Roman world is well known, as well as her connection to other Asia Minor goddesses such as Cybele/Magna Mater, which could be the reason this popularity is not testified with material from the Central Balkans. Only two gems and the decoration of an oil lamp can be associated with the Ephesian Artemis, specifically the chthonian dimension and apotropaic and soteriological functions of the cult.

The second discussion chapter, "Syrian Religions in the Central Balkans", is dedicated to the elaboration of the cults of Sol Invictus, Dea Syria and Theos Hypsistos, and in the same way as the first part explains the deities' cults within Graeco-Roman/Roman culture and the reception of a particular cult in the Central Balkans.

As an introduction to the cult of Sol Invictus, the author summarises the debate about the cult's Syrian or indigenous origin, continuing with a detailed description of its connections with Roman emperors, imperial ideology and its diffusion within the army. Although the Sol Invictus veneration was sometimes intertwined with other *dii militares,* such as Mithra or Jupiter Dolichenus, the cult is attested in the territory of the Central Balkan Roman provinces on epigraphic monuments and various archaeological material, such as two marble heads, a bronze applique, a relief mirror and thirteen gems, among which the author identifies three iconographical types: Sol standing, Sol driving a quadriga and Sol's bust. The discussed material is mostly located in the Limes area and larger urban centres like Singidunum, Viminacium and Naissus, suggesting the cult's popularity among the army with aspects of a victorious and invincible god, the one who brought peace and prosperity, but also respected by civilians as the divinity of light, energy, success and the omnipotent protector and invincible guardian.

The cult of Dea Syria is explained from the context of a local cult that was promoted and favoured mainly by residents of Syrian origin – such as traders and slaves, but could not compete the widespread cults of Isis or Magna Mater, to which the iconography of the goddess was similar. Similarly, the equation of the Syrian goddess Atargatis with the more favoured goddess Magna Mater in the Central Balkans resulted in only one certain epigraphic monument and possibly another votive monument from the southern parts of the territory. However, the author wished to deepen the research of Dea Syria's cult by examining the third monument in which the goddess is associated with the cult of Jupiter Dolichenus. This concise review of the Glamija-Rtkovo funerary monument provided very important insights into the theology, rituals, clergy and religious community associated with the goddess cult on the Danube Limes and in the Central Balkans.

The cult of Theos Hypsistos in Graeco-Roman culture, as the author states "raises so many debates in scholarly literature, even today", and that is why the majority of opinions are presented as a short summary of the "real" question of the cult's origin, characteristics, deity's aspects, worshippers etc. in the Central Balkans area, which is elaborately detailed within the examination of the single votive monument discovered so far.

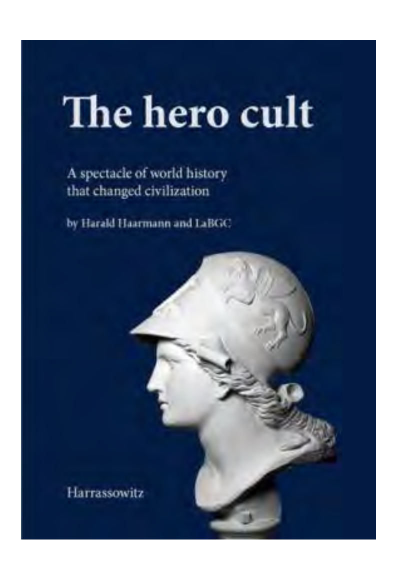
Before conclusions, the author offers an overview of quarries and workshops, mapping their locations within the Central Balkans, while identifying possible imports as well. An important chapter on Palmyrene Funerary Monuments in the Central Balkans is included in the book as it is necessary to analyse and interpret these in detail, since all three funerary monuments have only been published thus far in catalogue form. The chapter identifies the territory of the Singidunum for-

tress or its vicinity as the location of their discovery, with the Palmyrene origin of all three monuments pointing to their presence in the Central Balkans as being due to the migration of Syrians into the Roman provinces of the territory, which happened in several waves.

The conclusion, as separate chapter, unifies conclusions from discussions, together with general insights into the specificity of the Central Balkans and its inhabitants, which contributed to certain cults being more or less accepted or adopted, and lasting for a specific period of time. The precise period of time is, sometimes, not difficult to define, while in some cases the duration of the cult's presence has remained mystery. What is known for certain is that with the spread of Christianity, Asia Minor and Syrian cults, like other pagan cults, lost their battle to survive and were eventually prohibited by law.

For the conclusion of this review, it is worth repeating that the book Ex Asia et Syria, *Oriental Religions in the Roman Central Balkans* achieved its goal: to present the Central Balkans territory as valuable for a better understanding of Asia Minor and Syrian cults, their diffusion, and their importance for the Romanised or indigenous population and the integration of this region into the complex Greco-Roman cultural sphere.

THE HERO CULT



HAARMANN, HARALD (2021). *The Hero Cult. A Spectacle of World History that Changed Civilization.* Wiesbaden: Harrassowitz. 186 pp., 48,00 € [ISBN 978-3-4471-1609-1].

ENRIQUE BERNÁRDEZ SANCHÍS
Universidad Complutense de Madrid
ebernard@filol.ucm.es

AL PRINCIPIO MISMO DEL EPÍLOGO, los autores describen de forma sucinta la tesis fundamental del libro: "Originalmente, la gente vivía en paz. Este es el poderoso mensaje que proporciona la investigación interdisciplinar. A lo largo de milenios, la humanidad dedujo a partir de la experiencia lo que era más útil para mejorar las condiciones de vida, para desarrollar un sistema social que propiciara el vivir juntos y permitiera la formación de comunidades prósperas. En torno al periodo del 6500 a.C. y el 3000 a.C., esto dio lugar a la primera cultura avanzada del mundo; la Europa Antigua. En pie de igualdad, mujeres y hombres cooperaban con éxito como agricultores, constructores de casas, alfareros, herreros, carpinteros de ribera (…) y los comerciantes intercambiaban los productos mediante el trueque dentro de la extensa zona de la Europa Antigua y de una red asombrosamente amplia de comercio

y comunicación. Todo esto se vio alterado por la progresiva ocupación por los pastores indoeuropeos, estructurados jerárquicamente. (…) La vida de la Europa Antigua se transformó de un sistema igualitario en uno sistema patriarcal de clases, con una importantísima clase de guerreros (…). La veneración de las diosas siguió siendo parte fundamental de la vida y, además, se empezó a ver a las diosas como patronas de los guerreros, a los que acompañaban y protegían en su camino hacia su consideración como héroes" (p. 159).[1]

Es decir, el lingüista alemán Harald Haarmann y la artista visual y militante de acción humanitaria, asentada en Cataluña, LaBGC[2] proponen en este libro que la sociedad y la cultura de la Europa Antigua (Cultura Danubiana), más o menos coincidente con el periodo neolítico, pervivió parcialmente en Grecia, así como en otros lugares, y en forma muy especial se conservó la creencia en "la gran diosa". De ese pasado medio mítico, medio recuperable por la arqueología, extraen consecuencias que podrían mejorar la vida en común en nuestros días.

Harald Haarmann no es un recién llegado a los estudios sobre los temas que se plasman en este libro. Su actividad investigadora y publicística es ingente, y ha dedicado a la "civilización danubiana" en sus distintos aspectos una larga serie de trabajos, que tocan la (supuesta) escritura antigua danubiana, la evolución social en la Grecia antigua, así como la "religión de la diosa". Es, además, cofundador y destacado miembro de The Institute of Archaeomythology (véase su página web https://www.archaeomythology.org) que, entre otras cosas, publica la revista online y de acceso libre *Journal of Archaeomythology*. Uno de los objetivos del Instituto y la revista es mantener viva y activa la herencia intelectual y científica de la arqueóloga lituana Marija Gimbutas.

Los dos primeros capítulos ("Preparando el escenario del encuentro. El mundo de la Europa Antigua y las culturas sucesivas", pp. 7-20; y "Diosas prehelénicas frente a dioses indoeuropeos: Confrontación, crisis y solución", pp. 21-28) se nos presenta la "primera civilización del mundo", es decir, la "danubiana" o de la Europa Antigua (a partir del sexto milenio a.n.e.), una civilización neolítica igualitaria y pacífica, organizada comunalmente, que buscaba el bien común, desconocía las guerras y centraba su religión en la Gran Diosa. Esta situación, diríamos que idílica, se mantuvo durante tres mil años. En esa época, al no existir la necesidad de la guerra ni de un estamento

1. Traduzco todas las citas del original, para mayor comodidad del lector.

2. Ambos colaboraron en el libro LaBGC & Harald Haarmann (2019). *Miteinander Neu-Denken. Europa im Gestern Alteuropa im Heute*. Berlin etc: Lit Verlag y en la versión inglesa del mismo (2021): *Re-thinking togetherness. Know, act, now*. Berlin etc., Lit Verlag. Es un indicio de que este libro no quiere ser solo un tratado erudito, sino también una contribución a la solución de algunos grandes problemas del presente.

militar, tampoco existían héroes. Los autores identifican esta cultura con la pelásgica, adoptando elementos tradicionalmente asociados a esta (palabras no indoeuropeas en griego e inexistentes en otras lenguas de la familia, nombres exclusivos de divinidades, etc.), aunque no entran en las discusiones sobre la entidad de esta supuesta civilización prehelénica. Sin embargo, el nombre "pelasgo" aparece en este libro, más como una denominación genérica que como referente concreto y específico.

Esta sociedad desapareció con la llegada de los pueblos indoeuropeos, guerreros que montaban a caballo (animal desconocido en la cultura danubiana) y sustituyó la cultura antigua, colectivista y pacífica, por otra guerrera e individualista. Pero algunos elementos pervivieron, entre ellos el papel de las diosas antiguas, que siguen siendo veneradas y que, en simbiosis con la nueva cultura, se convierten en protectoras de los héroes de raigambre indoeuropea, así como las bases de la organización comunal. Este es el eje central del libro, su tesis, podemos decir.

El segundo capítulo se dedica específicamente a las divinidades femeninas prehelénicas, frente a las masculinas indoeuropeas, y comprende una revisión general del tema de la fusión cultural y religiosa resultante. Se centra especialmente en las diosas con funciones agrícolas, Gaia, Perséfone y Deméter, poniendo de relieve la posible fusión, en la etimología de este último nombre, de una base prehelénica *de*-, que significaría "tierra" y el griego *meter*, "madre", así como los antiguos festivales dedicados a ella, con un marcado componente femenino.

Pasan, en el siguiente capítulo ("3. La protagonista: la superdiosa prehelénica Atenea", pp. 29-42) a analizar en detalle a la diosa Atenea, vista como el grado máximo de conservación (y fusión) de las antiguas divinidades femeninas en el muy masculino mundo cultural indoeuropeo. Significativamente, para los autores, Atenea se convierte en la principal divinidad prehelénica protectora de los héroes helénicos, indoeuropeos. Es significativo del tenor general del libro en este aspecto que dedique las páginas 177-186 a la enumeración de las menciones a la diosa en la *Odisea* y los *Diálogos* de Platón, como reflejo de su enorme importancia.

Incide en el origen prehelénico del nombre, así como el de atributos suyos como *glaux* y *molouros* (un tipo de serpiente; p. 30). Revisa algunos aspectos destacados de la diosa y ofrece (p. 37) una lista de palabras, que combina las propiamente griegas y las de etimología prehelénica, relacionadas con actividades o funciones de Atenea, en especial el hilado y el tejido, funciones que serían primordiales en las antiguas diosas (cfr. también Davidson, 1998).

En el capítulo siguiente ("4. Aparición del culto de los héroes entre los pastoralistas de la estepa euroasiática: Manifestaciones de la ideología indoeuropea en monumentos y artes plásticas", pp. 43-60), contrasta la nueva cultura, de base indoeuropea y ligada al caballo, con la cultura y las ideas del periodo anterior. Se

trata ahora de una sociedad estratificada en clanes, caracterizada por la presencia de una jefatura autoritaria, centrada económicamente en el pastoreo, con control territorial sobre los pastos y las reservas de agua (p. 43), así como la propiedad privada, y en la que se ha abierto paso una casta guerrera exclusivamente masculina. Esta nueva cultura cuenta con nuevos dioses, y los autores apuntan a Pan (ide. *pehauson), dios pastoralista, como una de las más antiguas divinidades de estos grupos que, por su lengua, llamamos indoeuropeos.

La casta guerrera se caracteriza por la crianza y uso militar del caballo, hasta entonces inexistente en las tierras de la antigua cultura europea. Señalan los autores (pp. 46-47) que, curiosamente para un panteón esencialmente masculino, la divinidad relativa al caballo era femenina, lo que resulta especialmente visible entre los celtas (Epona, Rhiannon y Macha). Este punto lo consideran fundamental para su propuesta Haarman y LaBGC: el jinete guerrero indoeuropeo, la figura del héroe por antonomasia, está directamente relacionado con una divinidad femenina. La fusión de las dos culturas mantendrá esta asociación, aunque con las diosas antiguas sustituyendo a la recién llegada (p. 47).

Tras un repaso de la "manifestación visual del culto de los héroes" (46-53), se estudia con detalle el asentamiento (u ocupación) en el centro comercial de Varma y su entorno, analizando los cambios económicos, sociales y culturales que se produjeron; por ejemplo, la aparición de murallas, armas y guerreros, inexistentes en la Europa Antigua. Sin embargo, fruto de la relativa fusión producida, la organización social en pequeños asentamientos se transmite a los indoeuropeos, de modo que la palabra griega que alude a esa organización, *kome* (κώμη), es un préstamo lingüístico.[3] En Varna aparecieron también joyas de oro (muy anteriores a las primeras halladas en Egipto o Mesopotamia; p. 56) y una clara diferenciación entre tumbas, que hasta entonces habían sido igualitarias socialmente y en términos de género. En la nueva Varna, en cambio, se encuentran tumbas masculinas con ajuares que nos llevan claramente a una cultura pastoralista y guerrera de las estepas. Las armas que aparecen, además, marcan nítidamente la existencia de una clase gobernante bien diferenciada.

El capítulo 5 ("La llegada de los héroes y su imagen en la poesía: de la presentación oral al género épico", pp. 61-76) está dedicado a las manifestaciones literarias del nuevo culto a los héroes. Idea central es que los cantos dedicados a los héroes

3. No hay acuerdo entre los especialistas en este punto. Puede tratarse de una forma indoeuropea relacionada con el germánica *haim- y el griego κειμαι, hallarse en un lugar. Cfr. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* von Hjalmar Frisk, Heidelberg, 1954-1972. http://ieed.ullet.net/friskL.html

continúan las formas antiguas de la oralidad. Analiza la imagen literaria del héroe griego arcaico, en la que identifica tres tipos principales: (1) el héroe egocéntrico, guerrero, como Aquiles; el matador de monstruos (Teseo); el aventurero en busca de botín (Jasón). (2) El aventurero ante las vicisitudes de la vida (Odiseo); (3) El héroe o la heroína que sirve a los intereses de la comunidad, p.ej. las heroínas que se sacrifican, o el héroe salvador; el fundador de un estado (Hekademos); el fundador de una ciudad (Clístenes); el fundador de un linaje (Eneas).

El final de este capítulo resume brevemente las ideas de los autores sobre el papel del teatro.

El capítulo 6 ("Odiseo, la figura desviada de la literatura épica: en busca de "héroes" en el mundo de la Europa Antigua", pp. 77-94) estudia a Odiseo como una reliquia de una figura heroica más antigua, sobre la que se habrían transmitido relatos locales ya en época prehelénica ("pelásgica"). En cierto modo, este capítulo recoge los puntos esenciales de la propuesta de los autores y añade algunos más. La idea central es que Odiseo posee una serie de características que lo apartan de las tradiciones del héroe indoeuropeo; los autores mencionan, en apoyo de su hipótesis, seis rasgos del poema que lo distinguen, por ejemplo, de La Ilíada: (i) Las extensas discusiones sobre la autoría de Homero; los autores proponen que poemas orales prehelénicos se modificaron para alcanzar el máximo nivel literario, comparable al del otro libro "homérico". (ii) Es probable que el nombre mismo de Odiseo fuera prehelénico, como sucede también con Penélope y Calypso. Una prueba estaría en la variedad de nombres del héroe (Odysseus, Olys(s)seus; Olu(t)heus, Oliseus, Oulixeus), ninguno de los cuales parece de raigambre indoeuropea. (iii) El entorno marítimo en el que se desarrolla el poema contradice la inicial ausencia de importancia del mar entre los indoeuropeos, lo que se manifiesta también en la presencia de préstamos de la lengua prehelénica en la navegación y la construcción de barcos en Grecia. (iv) El hexámetro de la poesía helénica no es adecuado para la lengua griega, exigiendo una especial maestría técnica, Es posible, según los autores, que se tratara de un metro de gran antigüedad adoptado por otra cultura prehelénica y luego por esta. (vi) En vez de tratar de un héroe aventurero en grandes batallas, Odiseo se enfrenta a las "vicisitudes de la vida" (p. 81); a este respecto muestra ejemplos paralelos en la poesía europea occidental, como la leyenda artúrica y la poesía céltica.

A todo ello se une la especial relación entre Odiseo y Atenea, que no es solo la protectora del héroe, sino incluso su amiga: "… [la] empatía y la compasión [que muestra la diosa ante el héroe] hacen que el apoyo de Atenea a Odiseo sea muy especial" (p. 83). Para los autores, reflejaría las relaciones con las divinidades femeninas, y con la gran diosa, entre los prehelénicos.

Las páginas siguientes estudian en más detalle los orígenes prehelénicos de la navegación y la construcción naval, presentando una lista de 21 palabras tomadas de la lengua prehelénica (según Beekes, 2010). El capítulo concluye con una profundización de la hipótesis de que el hexámetro de la poesía épica sería una herencia prehelénica. A diferencia de lo que sucede con el metro de once sílabas usado por Safo y el Rig-Veda, el hexámetro carecería de paralelos fuera de Grecia (y por imitación, de Roma). Además, "sorprende descubrir que este metro es un tanto anómalo, ya que no encaja en los patrones silábicos del griego antiguo" (p. 91) y tampoco existen modelos en otras culturas cercanas, como la minoica o la semítica.

El capítulo 7 ("Los héroes y su papel en la historiografía: Heródoto y su mundo histórico-mítico", pp. 95-116) se centra en los orígenes de la historiografía en la obra de Heródoto, así como en los autores modernos que contribuyeron a la "mitificación del pasado grecorromano" (pp. 95-103). El ejemplo que desarrolla (págs. 103-112) es la construcción por Heródoto, del mito de la construcción de la democracia ateniense por Clístenes. Los autores señalan (p. 109) que Clístenes se basó en las formas de administración y gobierno de los antiguos europeos, centradas en el *dêmos*, que correspondían a asambleas de aldea. No se trataría, en consecuencia, de la creación de una nueva forma de organización política, sino de la continuación de modelos mucho más antiguos. No hay lugar en estas páginas para dar cabida como se merece a toda la discusión incluida en el capítulo.

El capítulo 8 ("Heroínas y la primacía del Dios Común: Sacrificar la propia vida por la comunidad de esencia divina", pp. 117-122) está dedicado a las heroínas que llegan a serlo porque han optado por el sacrificio para proteger el bien de su comunidad. Señala que, según Hesíodo, estas diosas reflejan una organización social matrilineal, en oposición a la patrilinealidad indoeuropea. Nos hablan los autores de Ifigenia, Antígona y Macaria, salvadora de Atenas. Finalmente, señalan la presencia de heroínas como compañeras de los héroes, como es el caso de Medea y Jasón.

El capítulo 9 ("Atenea como patrona del Bien Común: heroísmo para la protección de valores esenciales", pp. 123-141) está dedicado a Atenas y Atenea. Los autores parten del supuesto de que esta ciudad fue centro cultural y religioso de los antiguos europeos en el territorio de la Hélade antes de la llegada de los indoeuropeos; "su" diosa y patrona (recuérdense los mitos al respecto, p.ej., el del olivo). Para justificar su hipótesis, examinan algunas instituciones dentro y fuera de la Acrópolis, que hacen remontar a tiempos muy antiguos. Hablan de las Panateneas, un importante festival que glorifica a la diosa que ejerce el patronazgo de Atenas, así como a la organización comunal de la antigua cultura. En este sentido analizan también la Asamblea Nacional (*ekklesia*) situada en la colina Pnyx, nombre que suponen prehelénico: "la permanencia del nombre entre los griegos puede ser un reflejo de la importancia del Pnyx,

como centro de reunión, ya para los antiguos europeos nativos (de la ciudad)" (p. 134). Aunque la antigua religión se "indoeuropeizó", dando primacía total a los varones, el Pnyx "era el único lugar del estado ateniense donde actuaban públicamente tanto hombres como mujeres" (p. 136). Origen en la época de los antiguos europeos tendrían también el Consejo, *boulé*, así como el Tribunal, *areópago*.

De este modo, Atenas sería un antiquísimo centro social, cultural y religioso, heredado por los griegos indoeuropeos y modificado para adecuarse a las características centrales del mundo indoeuropeo.

El décimo y último capítulo ("Héroes y su papel como fundadores de linajes míticos", pp. 143-158) elabora dos temas cuyo origen, como en todo el libro, los autores creen ver en la Europa Antigua: (i) el del diluvio y Deucalión, para lo que revisan las hipótesis más recientes sobre la posible realidad histórica en el fondo del mito. Deucalión es, entonces, el héroe que garantiza la continuidad del helenismo y del cual surgen los linajes griegos, que pasan del ámbito mitológico al historiográfico, como vimos antes. Finalmente, (ii) estudia la figura de Eneas, así como la red intercultural de las relaciones grecorromanas.

El libro concluye con un breve epílogo (pp. 159-161) que extrae, de todo el proceso histórico y mítico analizado, una orientación positiva hacia el hoy y el mañana: el abandono del egocentrismo heroico en favor de la solidaridad comunitaria: "En nuestro estudio, hemos dirigido el foco hacia la más temprana cultura avanzada de la historia humana y la hemos confrontado con la ideología del culto de los héroes, para que este conocimiento pueda entrar en el canon de la educación, en los currículos y los manuales escolares de cada nueva generación. La mirada al pasado, contrastando la civilización de la Europa Antigua con las culturas indoeuropeas, puede estimular la discusión sobre nuestro presente e inspirar nuevas ideas para nuestro futuro" (p. 161).

Por último, se incluye una extensa bibliografía (pp. 163-176), un apéndice que recoge las referencias a Atenea en la Odisea (pp. 177-182) y otro con las referencias a Atenea en los diálogos de Platón (pp. 182-186).

No cabe duda de que este libro es interesante y cuenta con fundamentos serios; las hipótesis se justifican con el recurso a una amplísima bibliografía multidisciplinar, procedente de muchas partes del mundo occidental, y están muy bien argumentadas.

No se puede ignorar, sin embargo, que bastantes de las ideas y fundamentos plasmados en el libro han sido, y siguen siendo en muchos casos, objeto de crítica y discusión, que en ocasiones llegan a la descalificación. Y es de lamentar que en el libro no se recojan sino las ideas que apoyan las hipótesis presentadas. Por ejemplo, se habla de los pelasgos como los representantes en territorio griego de la Europa Antigua o la Cultura Danubiana, pero no se discuten – ni mencionan – los problemas sub-

yacentes; se echa de menos una referencia a McInerney (2014), una revisión reciente de la cuestión, o a trabajos mucho más antiguos, como García Remón (1976). Igualmente, la revisión del origen de la historiografía mítica en Heródoto podría haberse beneficiado del relativamente reciente (pero anterior al libro que comentamos) trabajo de Skinner (2012). Debido al papel fundamental de la cultura de Europa Antigua para el presente libro, habría sido conveniente hacer una discusión más profunda de la validez – total o, seguramente, parcial – de esa hipótesis.

Ciertamente, cuenta con bastante aceptación la idea de que el periodo neolítico anterior a los inicios de la edad del bronce no era guerrero (pese a las matanzas limitadas y esporádicas que se han identificado arqueológicamente) ni, seguramente, mostraba división de clases ni de géneros, y que el régimen socioeconómico y político sería de tipo comunal e igualitario, situación que cambió radicalmente con la llegada de los pueblos indoeuropeos. Pero evitar toda referencia a opiniones contrarias es útil para afianzar la creencia de quienes están dispuestos a compartir las ideas propuestas, pero difícilmente convencerá a los escépticos.

Algo parecido sucede con la idea de la Gran Diosa, aunque aquí existe considerable acuerdo entre los estudios de las religiones más antiguas de Europa, como se pone de manifiesto en trabajos como Davidson (1998), Simek (2000), Nordberg (2019) o Hopkins (2019), por limitarnos al área nórdica, donde la distancia cronológica con la Europa Antigua es mucho mayor que en Grecia, pero hallamos muchos rasgos coincidentes con las propuestas de Haarman y LaBGC. Eso sí, no se trataría quizá de UNA Gran Diosa, sino de una multiplicidad de grandes diosas locales (como Atenea para Atenas, en un principio). Si propuestas semejantes a las del libro que comentamos son muy plausibles para el norte de Europa, nada impide que lo puedan ser también para la antigua Grecia (aunque en la religión griega existieron numerosas diosas importantes, lo que contrasta con su relativa escasez en el norte, donde la mayoría de las posibles diosas más antiguas apenas tienen papel en nuestras fuentes).

En conjunto, el libro ofrece una propuesta interesante, que puede ser útil tanto a los partidarios como a los oponentes de estas ideas; y vale la pena recordar que las mismas no nacen de un "pensamiento *new age*", sino de la muy acreditada arqueóloga Marija Gimbutas y del no menos importante V. Gordon Childe.

Y sin duda, la propuesta de aprovechar el pasado para mejorar el presente y el futuro es digna de encomio.

Bibliografía

Barnes G. & Clunies Ross, M. (2000). *Old Norse Myths, Literature And Society,* 2000, University of Sydney, pp. 468-479.

Beekes, Robert (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden & Boston: Brill.

Davidson, Hilda Ellis (1998). *Roles of the Northern Goddess*. London: Routledge.

Frog, Mr, Ahola, Joonas & Wilson, Kendra (eds.) (2019). *Interdisciplinary and Comparative Methodologies. Exploring Circum-Baltic Cultures and Beyond.* Helsinki: University Of Helsinki.

García Ramón, José Luis (1976). Pelasgos y Micénicos en Tesalia. *Zephyrus*, 26-27, pp. 473-478.

Hopkins, Joseph S. (2019). Great Goddess Theory in Ancient Germanic Studies. En Frog, Ahola & Wilson, 2019, pp. 70-77.

McInerney, Jeremy (2014). Pelasgians and Leleges. Using the Past to Understand the Present. En Ker & Pieper, 2014, pp. 25-55.

Nordberg, Andreas (2019). Configurations of Religion in Late Iron Age and Viking Age Scandinavia. En Wikström af Edholm *et al.*, 2019, pp. 339-373.

Ker, James & Pieper, Christoph (2014). *Valuing the Past in the Greco-Roman World. Proceedings from the Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values*, vol. VII. Leiden & Boston: Brill.

Simek, Rudolf (2000). Rich And Powerful. The Image of The Female Deity in Migration Age Scandinavia. En Barnes & Clunies Ross, 2000, pp. 468-479.

Skinner, Joseph E. (2012). *The Invention of Greek Ethnography. From Homer to Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.

Wikström af Edholm, Klas, Jackson Rova, Peter, Nordberg, Andreas Sundqvist, Olof & Zachrisson, Torun (eds.) (2019). *Myth, Materiality, and Lived Religion. In Merovingian and Viking Scandinavia*. Stockholm: Stockholm University Press.

El ocaso de los dioses en Hispania



LÓPEZ-GÓMEZ, JOSÉ CARLOS (2021). *El ocaso de los dioses en Hispania: transformaciones religiosas en el siglo III*. Madrid: CSIC. 305 pp., 28 € [ISBN 978-84-00-10880-9].

FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza
marco@unizar.es

El libro de Juan Carlos López-Gómez, que en lo sustancial es la publicación de su tesis doctoral, tiene una importancia historiográfica evidente porque aborda unos problemas que afectan a dos debates de primera magnitud, en realidad, dos manifestaciones de una misma cuestión crucial: la del tránsito de las sociedades clásicas a las tardoantiguas y la del paso de los sistemas religiosos politeístas a una religión cristiana que iba a caracterizar culturalmente a los siglos venideros. En el centro de ambos debates está la crisis del s. III, interpretada por los historiadores en términos de ruptura o de continuidad. En todo ello, las soluciones aportadas por el A. son convincentes.

En la línea del comprensible "giro material" que caracteriza a algunas de las más innovadoras obras históricas recientes,[1] el A. propone – y culmina de forma satisfactoria – una indagación sobre los espacios rituales hispanos para poder explicar "el ocaso de los dioses". Se trata de un esfuerzo que ha sido posible gracias a los progresos de la información arqueológica en las dos últimas décadas, capitales para contrastar los datos derivados de las fuentes literarias que habían servido para construir las síntesis históricas tradicionales.

La estructura de la obra es clara: una introducción, un capítulo en el que se resumen las características del sistema politeísta, una parte central con el análisis del núcleo de su tesis, Hispania Tarraconense, y una comparación progresivamente ampliada con las otras dos provincias hispanas y las provincias de la Galia, Britania y el Norte de África. Por último, una interpretación sobre las claves del "desvanecimiento" (término preferible, como el "ocaso" que da título a la obra, al otro usado de "hundimiento") del politeísmo romano, con unas conclusiones finales.

La revisión que hace el A. de las interpretaciones del cambio religioso en Hispania incide sobre los dos paradigmas tradicionales; uno es el de la violencia, la destrucción de santuarios politeístas y su conversión en iglesias cristianas a partir de informaciones literarias sobre todo, paradigma presente entre nosotros en mayor o menos medida en aportaciones como las de R. Sanz, G. López Monteagudo o J.M. Blázquez; el otro paradigma es el del revisionismo crítico de ese cambio violento, ya presente en Peter Brown y reiterado por autores como C. Lepelley o A. Cameron, en obras como las mencionadas en la n. 1 recogiendo las aportaciones de la arqueología o, dentro de la historiografía hispana, en autores como J. Arce o C. Martínez Maza.[2] El A. señala que, frente a la visión simplificada de las fuentes literarias – ya señalada por R. Sanz – y al proceso de cristianización como elemento clave de análisis, su investigación se basa en la transformación del sistema religioso politeísta a partir del estudio de multitud de espacios de culto, algunos de ellos polifuncionales, y plantea los problemas existentes a la hora de identificar los espacios sacros para llegar a la conclusión de que el "hundimiento del politeísmo altoimperial, por lo general, fue un fenómeno previo a la cristianización con una casuística que no responde al triunfo de la nueva fe" (p. 32).

Tiene razón el A. al indicar que en la relación de Roma y las provincias bajo su dominio no contaron tanto la imposición de lo propio o la erradicación de lo

1. Como la obra editada por Lavan & Mulryan, 2011 sobre la arqueología del mundo tardoantiguo, o en el libro coordinado por Van Andringa, 2014 acerca de los lugares cultuales del politeísmo en la Galia y las provincias occidentales entre los ss. III y V.

2. Sobre la evaluación de la violencia religiosa, véanse también Dijkstra y Raschle, 2020; Marco Simón, 2021.

extraño, como las "infinitas modalidades de interacción y de intercambios religiosos locales, regionales o interprovinciales que cristalizaron en un volumen ingente de cultos y prácticas individuales y colectivas" (p. 40). Dentro de esa heterogeneidad, el A. reconoce el papel de la agencia individual y su posibilidad de innovar o modificar los patrones religiosos ya existentes, así como el interés de la reciente teoría de redes a la hora de evaluar la información.

En su análisis centrado en la Tarraconense, el A. comienza dedicando un capítulo específico a *Carthago Nova* – ciudad cosmopolita por antonomasia en su composición social y consecuentemente en sus cultos – gracias a la renovación aportada por los descubrimientos arqueológicos en los últimos años (pp. 41-60). Tras una evaluación pormenorizada de los hallazgos, el A. señala como primer síntoma del hundimiento del sistema religioso altoimperial la casi total desaparición del hábito epigráfico[3] desde mediados del s. II, señalada por estudiosos como Abascal o Ramallo; el segundo síntoma sería el abandono y desmantelamiento de los espacios sacros de la colonia desde mediados a las últimas décadas del s. III, en un momento en que el cristianismo es todavía abrumadoramente minoritario e indetectable arqueológicamente en la región hasta el s. V (pp. 58-60).

En su análisis del resto de las ciudades de la Tarraconense, el A. señala la falta de información para ciudades tan importantes como *Ilici*, *Saetabis*, *Numantia*, Ercávica, *Valentia*, *Barcino* o *Caesaraugusta*, y analiza una primera categoría urbana de la que se cuenta con datos cronológicos fiables: *Emporiae*, *Tarraco*, *Saguntum*, *Lucentum*, *Labitolosa* (La Puebla de Castro, Huesca), *Osca*, *Bilbilis*, Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza), *Turiaso*, *Valeria*, *Segobriga*, *Clunia* o *Lucus Augusti*, dejando en una segunda categoría de menor fiabilidad los conjuntos urbanos de *Mago*, *Pollentia*, *Iluro*, *Termes*, *Iuliobriga*, *Legio* y *Asturica Augusta*. Los diversos espacios sacros son estudiados de forma exhaustiva en su implantación y desarrollo (con ayuda de un aparato gráfico excelente, sobre todo los planos y recreaciones planimétricas de los santuarios que son la fuente de información), y las conclusiones son similares al estudio preliminar cartaginés aunque existen diferencias más o menos acusadas. Algún error ocasional existente no es achacable al A., sino a la fuente de información uti-

3. A las referencias bibliográficas consideradas por el A. a nivel global podrían añadirse las consideraciones que sobre la memoria y la comunicación llevara a cabo Cobier, 2006, así como el reciente estado de la cuestión de Beltrán Lloris, 2014. Los desarrollos epigráficos atestiguan un paso desde "la más civilizada forma de competición" (Plin., *N.H.* XXXIV 17: *humanissima ambitio*) a unos tiempos en los que Ausonio de Burdeos (*Epitaphia* 32), ya en el s. IV, deplora la muerte de la memoria de los hombres derivada de la ruina de sus monumentos y de la desaparición de los nombres en ellos inscritos.

lizada.[4] Los análisis de los conjuntos de las provincias Bética (*Ituci*/Torreparedones, *Corduba*, *Astigi*, *Munigua*, *Baelo Claudia*, *Italica* o *Arucci-Turobriga*/Aroche) abocan a conclusiones similares: abandono de los santuarios ya en el s. III.

No es este el caso de *Emerita Augusta*, capital de la provincia *Lusitania* y de la *diocesis Hispaniarum*: allí se experimenta en las primeras décadas del s. IV un boom urbanístico traducido en la reparación de sus edificios de espectáculos y en la vigencia del sistema religioso altoimperial hasta la segunda mitad del s. IV. Esta tardía amortización de los espacios de culto constituye un indicio de que, contra lo que se observa en otros muchos lugares, "la legislación imperial y la conversión paulatina de las elites al cristianismo tuvieron un papel importante en la desaparición de la religión administrada en la ciudad" (pp. 198-202).

De gran interés me parece el capítulo siguiente, en el que el autor compara la situación de las provincias hispanas con las de otras provincias occidentales. En las Galias, los espacios de culto rurales o en la periferia de las ciudades fueron más duraderos que los santuarios urbanos, y las frecuentaciones tardías estarían más relacionadas con agentes individuales que con rituales colectivos de carácter público. El aumento de los depósitos monetales desde fines del s. III podría deberse a un cambio en las costumbres rituales o incluso una crisis en la gestión de los santuarios, pero en cualquier caso la transformación del sistema religioso se acentúa también desde mediados del siglo III (p. 205).

En Britania los estudios dedicados al final del politeísmo han resaltado más las dinámicas internas que operan en un proceso de transición pacífica que la lucha existencial entre la población local y las invasiones bárbaras o las misiones evangelizadoras cristianas. Una diferencia con el continente es que en Britania el s. III hay una época de estabilidad, lo que permitió altas cotas de prosperidad también durante la primera mitad del s. IV. La implantación del cristianismo parece escasa en el horizonte arqueológico, y florecen entonces los templos "romano-célticos" de las zonas rurales, en buena medida en relación con grandes *villae* cuyos dueños pertenecerían posiblemente a elites urbanas. En algunos de estos centros como Bath o Uley las tablillas execratorias sobre plomo (*defixiones*) documentan la apelación a las divinidades por parte de la población local para solventar hurtos y conflictos, con un mantenimiento del sistema religioso hasta comienzos del s. V (pp. 208-214).

4. Así, los altares a los dioses *Lugoves* del pequeño santuario a la salida de *Lucus Augusti*: se incluyen las discutibles lecturas recogidas en *HEpOL* 24548 – *Lucobo Arousa*(*ego*) – y 24549 – *Luc*(*ovis*) *Gudarovis* –; pero, de acuerdo con la desinencia de dativo plural indígena clara en el primer epígrafe, parece preferible leer *Lucobo Arousa*(*bo*) y *Luc*(*obo*) en el segundo. La lectura *Gudarovis* me parece en cualquier caso problemática.

También los datos del África romana dibujan un panorama muy distinto al de las Hispanias. En el s. III se atestigua una vitalidad extraordinaria, y en el s. IV las labores edilicias de las aristocracias locales y provinciales seguían siendo notables (p. 215), aunque con menos intensidad que en el anterior. Se atestigua una tendencia general hacia la reutilización y el abandono de los templos en la segunda mitad del s. IV, con la persistencia de los flaminados como títulos honoríficos desprovistos de todo valor religioso (p. 219). Los excedentes económicos se destinan claramente a partir del s. IV a la construcción y reparación de curias, pórticos o escenarios de espectáculos circenses, en paralelo a la emergencia de grandes *domus* con *triclinia* y salas absidiadas decoradas con ricos mosaicos, y sin una transferencia detectable arqueológicamente de la ritualidad desde los espacios públicos a los privados (p. 221). Las fuentes literarias por su parte muestran cómo en las provincias norteafricanas la lucha entre la iglesia cristiana y el politeísmo se prolonga hasta el período bizantino.

En el capítulo siguiente de dedica a analizar las claves del desmoronamiento en Hispania del sistema religioso altoimperial en el s. III (pp. 225-248) como parte de la crisis de un orden político asentado sobre unas claves que habían sido bien definidas por Richard Gordon ya en 1990: compromiso cívico, sacerdocio, sacrificios públicos, everguesías y dominación (p. 214). Junto a la desaparición de la producción epigráfica votiva, la mayoría de los santuarios se abandonaron a lo largo del s. III con las únicas excepciones del teatro y anfiteatro de *Italica,* el templo del foro de *Astig*i, quizás el mitreo de *Lucus* y de los complejos de *Tarraco* y *Emerita* (p. 226-227). La llamada "crisis del s. III" fue en todo caso un fenómeno complejo y variable según las diversas dinámicas económicas regionales y locales, con unas alteraciones económicas que transformaron profundamente un sistema cívico que arrastraba problemas ya desde el s. II. Claro es que la desaparición de la epigrafía religiosa a mediados del s. III no implicó la desaparición de los cultos politeístas, ya que se desarrollaron nuevas estrategias de acceso a lo divino.

El A. critica la tesis ampliamente difundida que relaciona las transformaciones del sistema religioso tradicional con la privatización y ruralización de los rituales públicos. Para ello analiza una serie de ejemplos (pp. 230-233). Pero, si bien parece claro el carácter funerario de presuntos templos politeístas en villas monumentales (Materno, Milreu, San Cucufate y Quinta do Marim), el caso de la villa de Arellano en Navarra creo que constituye una excepción a esa regla general: puede mantenerse en mi opinión el carácter ritual de la estructura rectangular porticada en tres de los lados, en cuya parte central aparecieron grandes sillares que exhiben cabezas de toro; si no para la práctica del *taurobolium* que defendía M.A. Mezquíriz, sí como un espacio sacrificial de víctimas bovinas. Así parecen indicarlo tanto los estratos de cenizas hallados en la excavación del espacio como la aparición en

diversas localidades de ámbito vascónico de relieves similares con cabezas de todo, asociados a una escena inequívocamente sacrificial en el monumento de Sos del Rey Católico; por último, en St. Bertrand de Comminges (la antigua *Lugdunum Convenarum*), se ha atestiguado un espacio que tiene una disposición similar a la de Arellano: un edificio en forma de "U" datable en los ss. III-IV, con tres pórticos, patio central y un relieve de Atis emasculado.[5]

A diferencia de lo que sucede en otras provincias, como las Galias o *Britannia*, que suministran una mayor información, el A. señala que las prácticas politeístas son prácticamente indetectables en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía, reducidas a una religiosidad doméstica vinculada a rituales fundacionales o ceremonias lustrales y propiciatorias que varían en función de las diversas tradiciones regionales,[6] con una disminución drástica de los exvotos y el abandono de los santuarios rurales (pp. 239-241). Un caso excepcional y llamativo parece ser el del Monte do Facho (Cangas, Pontevedra), un poblado galaico que tras una ocupación entre los ss. VI a.C. y I d.C. fue rehabilitado a mediados del s. III – es decir, tras más de un siglo de abandono – como santuario, con una ocupación prolongada también en el s. IV. Allí ha aparecido más de un centenar de altares de granito dedicados a un *Deus Lar Berobreus* en los que, salvo dos excepciones, no se consigna el nombre del dedicante. El A. critica de forma razonable (pp. 242-243) la interpretación del conjunto como un ejemplo del "renacimiento céltico",[7] e indica hasta qué punto la casi total ausencia de dedicantes en los monumentos del Facho implica un profundo cambio en los usos religiosos, ya que, como es sabido, uno de los componentes de la práctica epigráfica es la publicidad de la piedad del dedicante.

Una última y necesaria cuestión abordada en el libro es la del proceso de cristianización de Hispania (pp. 243-248). Basándose en los datos aportados por la arqueología más reciente, el A. indica que no se documenta la existencia de iglesias en ámbitos urbanos hasta bien avanzado el s. V, sino solo manifestaciones en el *suburbium* con necrópolis y restos basilicales en torno a sepulturas martiriales. Las manifestaciones materiales a comienzos del s. IV son paupérrimas, y, de hecho, el triunfo absoluto del cristianismo no se producirá hasta mediados del s. VI.[8] Los principales complejos cristianos aparecen en contextos privados como los mausoleos de Centcelles, La Alberca o El Saucedo, la villa Forunatus en Fraga o la *domus*

5. Véase Marco Simón, 2022, con las referencias correspondientes.
6. A partir de los datos aportados por Pérez Ruiz, 2014.
7. Planteado por Koch, 2019, pp. 112-113.
8. Algo ya defendido por Ripoll & Arce, 2015, pp. 344-345.

ecclesiae en una casa de Mérida, lo que, frente al protagonismo dado a los obispos en la historiografía tradicional, apunta a que la iniciativa de la cristianización en ámbitos rurales correría a cargo de los *domini*.[9]

Las actas del concilio de Elvira dan la imagen de una mayoría politeísta en *Hispania* a comienzos del s. IV, tendrían probablemente una cronología posterior y no dan tampoco una imagen completa de la realidad existente (pp. 246-247). En definitiva, el "hundimiento del sistema politeísta altoimperial se produjo por la transformación acaecida en el seno del propio sistema religioso. No hubo injerencia externa" (p. 248). Otra cuestión de interés es cómo interpretar los restos escultóricos y programas iconográficos de las grandes *villae* (a los ejemplos mencionados podrían añadirse otros, como los ciclos musivarios de La Olmeda en Palencia), que se explicarían mejor en relación con la exhibición de un anticuarismo clasicista que una práctica religiosa real que perpetuara el sistema religioso tradicional (p. 231).[10]

Las conclusiones finales (pp. 249-254) no hacen sino reiterar las parciales presentadas en los capítulos anteriores: la mayoría de los espacios de culto politeísta (a diferencia de lo que sucede en otras provincias como Galia, *Britannia* o el Norte de África) se abandonaron entre fines del s. II y fines del III. Pero, como señala acertadamente el A., el fin de la religión cívica no implicó el final del politeísmo, y la *pietas* encontró otros modos de expresión en libaciones, ofrendas vegetales o plegarias. Ciertamente rituales ancestrales persistieron en épocas posteriores; así lo atestiguan por ejemplo los concilios episcopales de los ss. VI y VII. Pero se trata de un politeísmo desestructurado a lo largo de un proceso de transformación iniciado ya con los cambios del sistema municipal romano en el s. III y continuado con la intervención del cristianismo, que no parece determinante hasta el s. V (p. 253).

Saludemos calurosamente la aparición del libro de José Carlos López-Gómez. Está bien escrito[11] y tiene el mérito de dar una visión coherente y de muy amplio espectro sobre las claves de una cuestión apasionante: el paso entre dos épocas distintas y entre dos sistemas religiosos también diversos, que ha sido y sigue siendo el

---

9. Como ha defendido Martínez Maza en un reciente análisis desde la perspectiva de la "lived religión" (Martínez Maza, 2021).

10. En este sentido, cabe mencionar a autores como Gassman, que defiende el uso senatorial de la práctica ritual como escaparate de prestigio social (Gassman, 2020, p. 83), así como una diversidad de posturas y contextos que aconsejan superar la dicotomía pagano/cristiano en el estudio del s. IV.

11. Más allá del uso cuestionable de algunos términos, como "hundimiento" para aludir a las transformaciones de un proceso heterogéneo, complejo, de ritmos distintos y de difícil sistematización. Igualmente, no parece afortunado el uso de "deposición" en lugar de "depósito" (por ejemplo, en p. 230), una tendencia acusada en multitud de trabajos arqueológicos y adaptada inapropiadamente, en última instancia, de la lengua inglesa.

centro de un debate historiográfico de primera magnitud.[12] Dada la amplitud de los espacios analizados, hubieran sido deseables unos índices finales (temático, onomástico y toponímico sobre todo); pero, en cualquier caso, "El ocaso de los dioses en Hispania" constituye una aportación novedosa, arriesgada y de culminación feliz, que está destinada a marcar un hito en el conocimiento de las variantes y los problemas implicados en esos cambios históricos esenciales, sobre cuyo conocimiento nos ha beneficiado el autor al procurarnos multitud de datos recientes analizados de forma equilibrada y crítica a la vez.

BIBLIOGRAFÍA

Beltrán Lloris, Francisco (2014). The "Epigraphic Habit" in the Roman World. En Bruun & Edmonson, 2014, pp. 131-148.

Bruun, Christer & Edmonson, Jonathan C. (eds.) (2014). *The Oxford Handbook of Latin Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press.

Caillet, Jean-Pierre *et alii* (eds.) (2015). *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle).* París: Picard.

Corbier, Mireille (2006). *Donner à voir, donner à lire : Mémoire et communication dans la Rome ancienne.* París: CNRS.

Dijkstra, Jitse & Raschle, Christian R. (eds.) (2020). *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambrige University Press.

Gassman, Mattias P. (2020). *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*. Oxford: Oxford University Press.

Koch, Michael (2019). *Monte do Facho I. Die epigraphischen Hinterlassenschaften des römisch-keltischen Heiligtums auf dem Monte do Facho (Ohío / Cangas – Galicien)*. Madrider Beitrage, 38. Wiesbaden: Reichert.

Lavan, Luke & Mulryan, Michael (eds.) (2011). *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden y Boston: Brill.

Lizzi, Rita (ed.) (2014). *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout: Brepols.

Marco Simón, Francisco (2021). Iconoclastia y rituales de odio en el Occidente romano. En Marco Simón, Pina Polo & Remesal Rodríguez, 2021, pp. 163-182.

Marco Simón, Francisco (2022). Sobre los relieves tardoantiguos con representación de bóvidos y la persistencia de rituales sacrificiales en el valle medio del Ebro. En *IV Congreso de Arqueología y Patrimonio Aragonés. Homenaje a Pilar Utrilla Miranda*. Zaragoza:

12. A las obras citadas en la bibliografía puede añadirse el importante libro coordinado por Lizzi, 2014.

Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Aragón, pp. 294-304.

Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco & Remesal Rodríguez, José (eds.) (2021). *Enemistad y odio en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

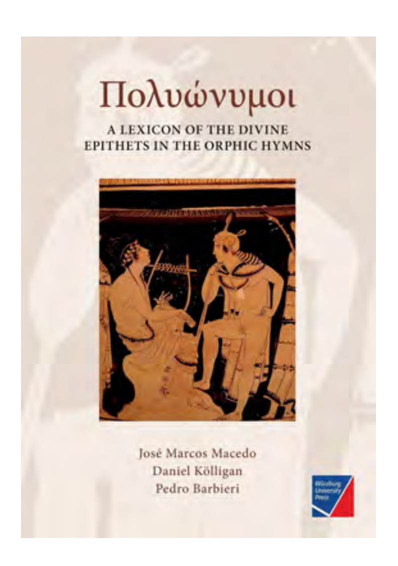
Martínez Maza, Clelia (2021). Lived Ancient Religion: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV- V). *Hispania Sacra*, 73.147, pp. 31-42.

Pérez Ruiz, María (2014). *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*. Anejos del AEspA, 68. Madrid: CSIC.

Ripoll, Gisela & Arce, Javier (2015). De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania (siglos IV-VII). En Caillet *et al.*, 2015, pp. 341-351.

Van Andringa, William (ed.) (2014). *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du IIIe au Ve s. J.-C. (Gaules et provinces occidentales).* Gallia, 71.1. Paris: CNRS.

Πολυώνυμοι



MACEDO, JOSÉ MARCOS, KÖLLIGAN, DANIEL & BARBIERI, PEDRO (2021). *Πολυώνυμοι. A Lexicon of the Divine Epithets in the Orphic Hymns.* Würzburg: Würzburg University Press. 260 pp., 45,50 € [ISBN 978-3-9582-6154-9].

ALBERTO BERNABÉ PAJARES
Universidad Complutense de Madrid
albernab@filol.ucm.es

La colección de *Himnos* atribuida a Orfeo, que fue objeto de una notable atención inicial desde el Renacimiento, pasó luego por un largo período de desinterés. La edición de Quandt[1] marcó un hito en los estudios y la posterior de Ricciardelli,[2] que suponía un gran avance en la edición y en la interpretación del texto, abrió camino a un par de estudios esenciales: de Morand[3] y Rudhardt,[4] a los que hay que añadir la

1. Quandt, 1955.
2. Ricciardelli, 2000.
3. Morand, 2001.
4. Rudhardt, 2008.

traducción inglesa de Athanassakis y Wolkow.[5] No aporta demasiado a esta historia la edición de Fayant.[6]

La propuesta de Macedo, Kölligan y Barbieri cubre un espacio importante en la investigación sobre esta obra. Si bien es cierto que había buenos trabajos sobre el vocabulario (en especial, el de Rudhardt citado), no contábamos con un estudio exhaustivo de los epítetos divinos que, por cierto, constituyen el grueso de la obra. Por ello, el libro pretende proporcionar un instrumento útil para el estudio del Orfismo a través del vocabulario, en este momento tardío en que los himnos vieron la luz y, en general, para el conocimiento de la historia de la religión griega.

Tal como señalan los autores en p. 3, el material se presenta del modo siguiente: (1) una traducción para cada entrada; (2) la divinidad a la que se dirige o describe; (3) la *sedes* métrica donde se encuentra la palabra específica; (4) otros versos relacionados dentro de la colección (cuando procede); (5) una visión general de los paralelos literarios, epigráficos y lexicográficos más significativos[7] o términos relacionados (incluyendo fórmulas poéticas y colocaciones); (6) referencias cruzadas a otros epítetos del léxico o a otras palabras compuestas que comparten un rasgo o elemento común.

Completa el libro una serie de útiles índices: (1) lista de los compuestos atestiguados en *OH*, de los cuales al menos un elemento aparece más de una vez; (2) índice de acepciones que expresan ideas y motivos atestiguados en los himnos (3) los epítetos ordenados por divinidades a las que se refieren (4) lista de formas atestiguadas hasta ahora solo en *OH* (muchas de las cuales son *hapax legomena*); (5) pasajes de la épica griega arcaica (Homero, Hesíodo, Himnos homéricos) citados textualmente, (7) una lista de antítesis utilizadas como epítetos de la misma divinidad; (8) un índice inverso de los lemas; (9) una lista de sintagmas seleccionados y sus *sedes* métricas; y (10) una lista de cláusulas participiales formulares y semifórmulas que pueden actuar como epítetos ampliados.

El propósito de la obra se cumple con creces, ya que aporta una gran información. El trabajo es minucioso y muy bien documentado. La presentación es clara y permite su consulta con facilidad. Constituye por tanto un instrumento de trabajo imprescindible en el estudio de este texto. La bibliografía es amplia y bastante completa, aunque echo de menos un par de títulos. Así, se cita un artículo de Jean Rudhardt, "Quelques réflexions sur les Hymnes Orphiques", publicado en P. Borgeaud (ed.). *Orphisme et*

5. Athanassakis & Wolkow, 2013.

6. Fayant, 2014. Cf. Bernabé, 2015.

7. Merece destacarse este extremo: que la indicación de paralelos no se limita a los literarios, sino que se extiende a la epigrafía.

Orphée, Genève: Droz, pp. 263-288, pero en cambio no se ha hecho uso del *opus magnum* del mismo autor publicado póstumamente, y citado en n 4, cuyo capítulo "Recherches sur les hymnes orphiques", Inédit inachevé de Jean Rudhardt (pp. 159-325) es uno de los ensayos más lúcidos sobre los *Himnos* con los que contamos, y aporta numerosos aspectos de gran interés al estudio del vocabulario. También se echa de menos la referencia a la meritoria obra de A.N. Athanassakis y B.M. Wolkow, *The Orphic Hymns, Translation, Introduction and Notes*, Baltimore 2013, esperada traducción inglesa de una obra que había carecido de ella durante siglos.

Por otra parte, es evidente que la orientación de los autores es predominantemente lingüística. Y ello hace que se resienta el interés por situar la obra en el terreo literario y religioso en relación con el complicado *corpus Orphicum*. En otros términos, dado que la obra presente pasar por un escrito del mítico Orfeo, que se alinea con el largo elenco de obras, especialmente teogónicas y rituales, atribuidas al bardo tracio, habría sido deseable señalar de una manera especial los paralelos del vocabulario con dicho *corpus Orphicum*, lo cual se ha hecho sin duda, un gran número de veces, pero hay algunas omisiones, como las siguientes:

- *s.v.* ἀέναος podría añadirse Orph. fr. 287 B. κύκλον τ᾽ ἀέναον καλλιρρόου Ὠκεανοῖο.
- *s.v.* ἀέριος, el adjetivo califica la Ἀχερουσία λίμνη en Orph. fr. 342 B.
- *s.v.* ἀοίδιμος se cita como *SEG* XLVII 1509 un verso que pertenece a una laminilla órfica, *OF* 491, tal vez debería haberse hecho notar esta circunstancia, ya que, de otro modo, no resulta evidente.
- *s.v.* ἀπειρέσιος, encontramos el término en Orph. fr. 119 B. ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον y en *PGurob*. (Orph. fr. 578 B.).
- *s.v.* ἄφθιτος podrían incluirse entre los paralelos Orph. fr. 243.3 B. Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη, y 17 ἄφθιτος αἰθήρ (cf. Orph. fr. 691.16 B.)
- *s.v.* γενέτειρα, es epíteto de Rea en Orph. fr. 179.6 Ῥείην τε Διὸς γενέτειραν ἄνακτος.
- *s.v.* γενέτωρ se cita Orph. fr. 134 B., pero no 243.9 B.
- *s.v.* δέσποινα no se menciona Orph. fr. 488.7 (*laminilla de Turios*), epíteto de Perséfone.
- *s.v.* δεσπότης quizá debería añadirse Orph. fr. 493a B., laminilla encontrada en Hagios Athanassios, Φιλωτήρα τῶι Δεσπότει χέρε(ιν), en la que se duda si Δεσπότει se refiere a Dioniso o más probablemente, a Posidón.
- *s.v.* δίκερως, se menciona en las Ἐφημερίδες Orph. fr. 762.3 (referido a Μήνη).

- *s.v.* Εὐβουλεύς se echa de menos las referencias a laminillas (Orph. fr. 488.2, 489.2, 490.2 etc. B.), al *P.Gurob*. Orph. fr. 578 col. I 18, y al himno al sol de Orph fr. 540.4 B.
- *s.v.* Ἴακχος, habría sido relevante la mención de un poema órfico sobre Deméter, Orph. fr. 395.2 B.
- *s.v.* κραταιός, cf. Orph. fr. 102 Φοῖβε κραταιέ; 177 Φόρκυν τε κραταιόν, 258 Βενδῖς τε κραταιά.
- *s.v.* κυκλοτερής, cf. Orph. fr. 378.26 B.
- *s.v.* λιγύφωνος, cf. Orph. fr. 306.2 B. Ἑσπερίδων λιγυφώνων
- *s.v.* παγγενέτωρ, merecería citarse su aparición como epíteto de Ἥλιος en Orph. fr. 539.4 B.
- *s.v.* παλαίφατος, cf. Orph. fr. 138.2 B πάντα παλαίφατα τ᾽ ἀπὸ Φάνητος.
- *s.v.* παναίολος, cf. Orph. fr. 541 B. παναίολον δέρμα (el Sol).
- *s.v.* πανδαμάτωρ, cf. Orph. fr. 223.2 B. ὕπνος.
- *s.v.* πανδερκής, cf. Orph. fr. 102.2 B. Φοῖβε/Ηλιε.
- *s.v.* περίδρομος, cf. Orph. fr. 539.2 B.
- *s.v.* πλουτοδότειρα, cf. Orph. fr. 399 B. Δημήτηρ πλουτοδότειρα,
- *s.v.* πολυγηθής, cf. φάος Orph. fr. 31.8 y 243.31 B.
- *s.v.* πρέσβειρα, Orph. fr. 702.4 B.
- *s.v.* φερέκαρπος, Orph. fr. 401 B.

Aún merecen señalarse un par de detalles:

- *s.v.* ἀγκυλομήτης, "of crooked advice", merecería una palabra la vieja propuesta de Cook, retomada por West[8] según la cual significaba originariamente "de corva hoz".
- *s.v.* δαίμων no se citan paralelos.
- *s.v.* Εἰραφιώτης podría citarse un estudio que se centra en el valor religioso preciso del término.[9]
- *s.v.* ναρθηκοφόρος se cita a Platón *Phd*. 69c8 ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι, que es una cita defectuosa del auténtico verso órfico que conocemos por otras fuentes, recogidas en Orph. fr. 576 B. πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι que configura un hexámetro perfecto.

8. Cook, 1914-1940, vol. II, p. 549; West, 1966, p. 158, com. a *Th.* 18.
9. Bernabé, 2013.

Hechas estas salvedades, el libro constituye una aportación muy valiosa, y de una gran utilidad.

Bibliografía

Athanassakis, Apostolos N. & Wolkow, Benjamin M. (2013). *The Orphic Hymns. Translation, Introduction, and Notes*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Bernabé, Alberto (2013). L'epiteto εἰραφιώτης e la legitimità di Dioniso. En Cosentino y Monaca, 2013, pp. 57-73.

Bernabé, Alberto (2015). Reseña de Fayant, 2014. *Bryn Mawr Classical Review*, 2015.09.18.

Borgeaud, Philippe & Pirenne-Delforge, Vinciane (eds.) (2008). *Opera inedita. Essai sur la religion grecque and Recherches sur les Hymnes orphiques*. Kernos Supplément, 19. Liège: Presses Universitaires de Liège.

Cook, Arthur Bernard (1914-1940). *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cosentino, Augusto & Monaca, Mariangela (eds.) (2013). Studium Sapientiae. *Atti della giornata di studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Fayant, Marie-Christine (2014). *Hymnes orphiques*. Paris: Les Belles Lettres.

Morand, Anne-France (2001). *Études sur les Hymnes orphiques*. Leiden: Brill.

Quandt, Guilelmus (1955). *Orphei hymni*. Berlin: Weidmann 1955 (3ª d. 1962, reimp. Hildesheim 2005).

Ricciardelli, Gabriella (2000). *Inni Orfici*. Milano: Mondadori.

Rudhardt, Jean (2008). Recherches sur les Hymnes orphiques. En Borgeaud & Pirenne-Delforge, 2008, pp. 165-325.

West, Martin L. (1966). *Hesiod, Theogony*. Oxford: Oxford University Press.

Cultus deorum



FRANCISCO MARCO SIMÓN (2021). *Cultus deorum. La religión en la Antigua Roma.* Madrid: Síntesis, 278 pp., 22,00 € [ISBN 978-8-4135-7143-0].

JEAN-CLAUDE LACAM
Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne / ANHIMA
jean-claude.lacam@univ-paris1.fr

Francisco Marco Simón, professeur émérite d'histoire ancienne à l'Université de Saragosse, est l'auteur de nombreux articles et ouvrages consacrés à la religion et à la magie dans le monde romain. Le livre qu'il nous offre ici, destiné à un large public – prioritairement étudiant – peut être perçu comme l'aboutissement avisé de ses fréquentes pérégrinations à travers le ritualisme romain. Il pourra utilement rejoindre sur les rayons de nos bibliothèques les manuels de religion romaine – devenus des classiques – rédigés par J. Scheid,[1] M. Beard, J. North et S. Price,[2] dont il partage

1. Scheid, 2019.
2. Beard, North & Price, 2006.

globalement les approches et les résultats. Dans la lignée des études d'anthropologie historique de G. Dumézil et de J. Scheid qui ont « décolonisé » la religion romaine des visions christiano-centrées, l'auteur cherche à identifier de l'intérieur les grandes caractéristiques du système religieux des Romains, fondamentalement ritualiste, comme le suggère le titre en latin de ce manuel, tiré d'une citation célèbre de Cicéron (*De la nature des dieux* 2, 8 : *religione, id est cultu deorum*).

Grâce à un plan bien pensé et cohérent, qui alterne études structurelles (*1. Interpretaciones y conceptos claves del sistema religioso* ; *3. Dioses y sacerdotes* ; *4. Ortopraxis e identidad civica* ; *5. Espacios y tiempos* ; *6. El sacrificio y los rituales públicos* ; *7. La religiosidad entre el* ámbito *doméstico y el funerario*) et approches chronologiques (*2. La Época arcaica* ; *8. Las transformaciones de la religión romana : agentes y contextos* ; *9. Las identidades religiosas en el marco de la globalización imperial*), Francisco Marco Simón réussit à produire une synthèse claire et bien informée, au fait des dernières tendances historiographiques. La division des grandes parties en nombreux chapitres et sous-chapitres aux titres explicites, de même que l'insertion régulière de courts extraits traduits de sources antiques, témoigne d'une louable démarche pédagogique, fort appropriée à ce type d'ouvrage. Le lecteur curieux du champ lexical religieux romain y trouvera des définitions concises d'une grande limpidité, toujours issues des dernières études en la matière (telle la charge des « pontifes », pp. 69-70, analysée à la lumière des travaux de F. Van Haeperen[3] ou la notion d'« abstractions divinisées », pp. 58-59, au prisme des analyses de D. Miano.[4] L'une des originalités bienvenues de cet ouvrage, outre celle de recourir à tous les types de sources (du théâtre plautinien aux *ex-voto* anatomiques en passant par Cicéron, Tite-Live et les antiquaires), est de prendre en compte, à des fins comparatistes et heuristiques, les religions voisines de l'Italie, particulièrement des mondes latin et osco-ombriens, à travers les fameuses inscriptions de Gubbio et d'Agnone, mais aussi quelques grands lieux de culte italiques, tel celui de Pietrabbondante.

Le manuel s'ouvre sur une introduction qui, classiquement, revient sur le concept et le vocable ambigus de « religion », en s'appuyant sur les écrits bien connus de Polybe et de Cicéron, avant de présenter succinctement la diversité, l'apport et les limites des sources littéraires, épigraphiques et archéologiques (sans oublier « l'archéologie du rituel », en plein essor), aptes à faire percevoir la grande variété des pratiques rituelles. La première partie offre une bonne synthèse (fortement inspirée d'un

3. Van Haeperen, 2002.
4. Miano, 2009.

article de N. Belayche[5]) des débats historiographiques des dernières décennies, voire des dernières années (entre les partisans du modèle de la religion civique[6] et ceux de la *lived religion*[7]), qui ne fait pas l'impasse sur les tendances actuelles (entre réévaluation de la notion de « romanisation » et examen des « transferts culturels »). Le deuxième chapitre, consacré à la religion de l'époque archaïque, s'appuie logiquement sur les récents apports archéologiques à Rome comme dans le domaine latial et recourt aux analyses comparatistes de G. Dumézil, qui n'ont pas toujours été suivies (notamment par les historiens anglo-saxons). Les quatre parties suivantes passent en revue les acteurs (divins et humains), les gestes et les actes (publics et domestiques), mais aussi les espaces et les temporalités du modèle religieux romain. L'auteur sait montrer combien l'orthopraxie romaine, garante de la *pax deorum*, est à la fois enracinée dans l'histoire, foncièrement immuable (comme le sont les séquences sacrificielles ou la formulation des vœux) et pourtant capable d'adaptations (à la marge) comme le révèle l'analyse de certaines fêtes (*Parilia, Lupercalia*) et rituels (tel celui des fétiaux). Tout aussi pertinents apparaissent les développements sur un système polythéiste décrit à juste titre comme « *funcional y dinámico* », et sur un personnel sacerdotal diversifié et hiérarchisé, toujours en lien étroit avec le monde politique, dans une dialectique d'autonomie relative et de subordination plus marquée. En dépit du terme quelque peu discutable – christianocentré – de « religiosité »,[8] l'auteur dresse un tableau rapide mais réaliste des rituels accomplis dans le cadre familial et domestique, s'attardant sur les dieux vénérés, les fêtes célébrées (*Compitalia*), les rites de passage (*dies lustricus*, prise de la toge virile) mais aussi les pratiques gentilices et funéraires (au prix de quelques longueurs sur la *pompa funebris* décrite par Polybe, pourtant dépourvue de toute dimension religieuse). Les deux dernières parties interrogent les transformations et les évolutions de la religion, à une époque d'élargissement des horizons romains, voire de « globalisation » et de mises en relation d'espaces toujours plus éloignés : alors que dans l'*Urbs* le panthéon continue de s'enrichir de divinités orientales (telle la Mère des dieux venue d'Anatolie), alors que les *imperatores* rivalisent d'ingéniosité et d'appropriations religieuses (y compris de divinités) à leur profit, les réalités religieuses des territoires de l'empire prennent des apparences sans cesse plus hybrides, « syncrétiques », diversement affectées par une « romanisation » qui prend la forme d'un « culte impérial » hétérogène selon les espaces et les commu-

5. Belayche, 2019.
6. Scheid, 2018.
7. Rüpke, 2013.
8. Voir Scheid, 2018.

nautés. L'ouvrage s'interrompt quelque peu brutalement : aucune conclusion, même réduite, n'a été prévue.

Trait inhérent à tout manuel, quelques développements peuvent sembler trop elliptiques : certains grands rituels civiques, tels le triomphe (dont l'aspect jupitérien aurait pu être davantage souligné) mais aussi les pratiques des « dynastes tardo-républicains », particulièrement celles de Sylla *felix*, auraient mérité des analyses approfondies, plus encore la politique religieuse d'Octavien-Auguste, dont la mainmise sacerdotale est à peine évoquée, de même que sa capacité à réinventer l'ancien en matière rituelle. À l'inverse, certains passages qui ressortent des thèmes de prédilection de l'auteur n'apparaissent pas toujours suffisamment reliés à la thématique d'un chapitre ou d'une partie : ainsi des considérations sur les images divines, insérées dans les « transformations de la religion romaine » ou celles sur les pratiques magiques qui trouvent un peu curieusement place à la fin des « identités religieuses » au temps de la « globalisation ».

Plus contestables apparaissent quelques interprétations. Plus que l'analyse des enterrements de deux couples gaulois et grecs en 228, 216 et 114-113 av. J.-C., trop vite assimilés à des « sacrifices humains » teintés de magie (p. 159), peut sembler problématique celle de la lustration considérée par l'auteur (p. 155), tant à Rome que dans les Tables eugubines, comme un rituel purificatoire : J. Scheid a montré de façon convaincante combien la circumambulation lustratoire accomplie autour des terres cultivées comme du peuple en armes était non pas une « purification' [...], <mais> un acte de défense, de protection et de définition ».[9] De manière similaire, l'adage « *do ut des* », désormais dépassé et pourtant repris ici (p. 148) comme dans bien des publications sur la religion romaine pour en illustrer le caractère contractuel, mériterait également d'être corrigé en « *da ut dem* », à la lumière des explications éclairantes du même historien sur les vœux romains.[10] Enfin, certaines périodes (post augustéennes) et certains espaces (orientaux et africains) peuvent apparaître délaissés au bénéfice de l'époque républicaine et des terres espagnoles.

Sur le plan formel, si les coquilles restent très limitées (présentes surtout dans les titres en langues anglaise et française de la bibliographie), on peut regretter une iconographie trop légère, réduite à un bas-relief en couverture, à une carte des environs de Rome (p. 41), au plan de l'*Urbs* aux IIè-Ier s. av. J.-C. (p. 109) et aux Fastes d'An-

9. Scheid, 2005, p. 148. Pour la « lustration » du peuple eugubin, voir Lacam, 2017, pp. 224-225.

10. Voir Scheid, 2014, p. 33 : « conclus sous forme contractuelle, c'est-à-dire conditionnelle, entre le célébrant et une divinité, les vœux romains ne sont acquittés que si le partenaire divin accomplit sa part du contrat : '*da ut dem*', et non '*do ut des*' ».

tium (p. 122) : la reproduction de diverses scènes rituelles, d'ex-voto anatomiques, ou encore de plans ou d'élévations de temples aurait pu donner un peu de chair aux descriptions des pratiques et des lieux. Un index ainsi que des renvois internes plus précis (avec mentions de pages) auraient également pu faciliter la recherche de définitions (d'un rite ou d'une prêtrise). Au sortir d'une annexe consacrée à une sélection de dix-sept textes (littéraires, historiques et épigraphiques), de diverses époques et contextes (civiques, domestiques, provinciaux), assortis d'un bref commentaire, plus rarement de renvois bibliographiques, le livre s'achève sur une bibliographie sélective, aux titres récents, essentiellement espagnols mais ouverts aux publications anglo-saxonnes, italiennes et françaises ; une bibliographie plus fournie, de quinze pages, est utilement disponible par le biais d'un lien internet.

En dépit de quelques scories et rares lacunes, facilement compréhensibles dans un format aussi resserré (278 pages), ce manuel d'histoire et d'anthropologie religieuses pourra à l'évidence rendre les plus grands services au lectorat étudiant auquel il est essentiellement destiné.

Bibliographie

Beard, Mary, North, John & Price, Simon (2006). *Religions de Rome*. Paris : Picard.

Belayche, Nicole (2019). Aborder « la religion » dans le monde romain aujourd'hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils. *Pallas. Revue d'Études Antiques*, 111, pp. 19-39.

Journet-Diallo, Odile (éd.) (2014). *Systèmes de pensée en Afrique noire, 19 : Comparer les systèmes de pensée. Hommages à la mémoire de M. Cartry*. Paris : CNRS.

Lacam, Jean-Claude (2017). Prestota Serfia Serfer Martier, la déesse immobile (étude ombrienne, IIIè-IIè siècles av. J.-C.). *Archimède*, 4, pp. 224-225.

Miano, Daniele (2019). Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain. *Pallas. Revue d'Études Antiques*, 111, pp. 95-111.

Rüpke, Jorg (éd.) (2013). *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. New York : Oxford University Press.

Scheid, John (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier.

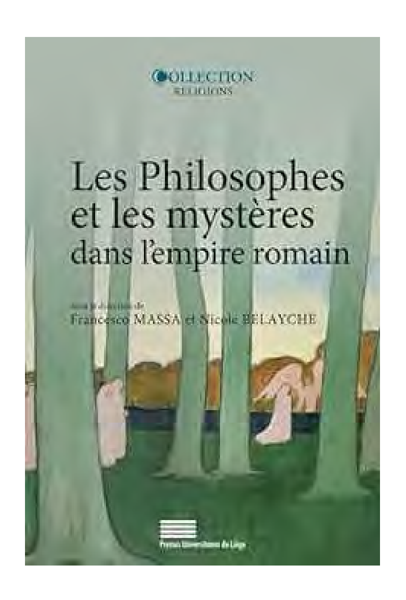
Scheid, John (2014). Le vœu non acquitté : une originalité de la piété romaine. Dans Journet-Diallo, 2014, pp. 20-24.

Scheid, John (2018). *La Religion romaine en perspective*. Coll. « Leçons de clôture du Collège de France ». Paris : Collège de France.

Scheid, John (2019). *La Religion des Romains*. Paris : Armand Colin.

Van Haeperen, Françoise (2002). *Le Collège pontifical (3è s. a.C.-4è s. p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruxelles et Rome : Institut historique belge.

LES PHILOSOPHES ET LES MYSTÈRES DANS L'EMPIRE ROMAIN



MASSA, FRANCESCO & BELAYCHE, NICOLE (EDS.) (2021). *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège: Presses Universitaires de Liège. 250 pp., 16 € [ISBN 978-2-8756-2268-6].

ELENA MUÑIZ GRIJALVO
Universidad Pablo de Olavide
emungri@upo.es

EL PRESENTE VOLUMEN ES UN RESULTADO más del espléndido trabajo conjunto que llevan años realizando los equipos dirigidos por sus editores, Nicole Belayche (CNRS) y Francesco Massa (Ginebra).[1] Estos dos proyectos paralelos han dedicado la última década a la actualización de la investigación sobre los cultos mistéricos. Los resultados del empeño están siendo – porque esperamos que continúen – extraordi-

1. En particular, aunque no solo, en torno a los proyectos "Les cultes à mystères (*mystêria*, *teletaí*, *órgia*) et leurs acteurs spécialicés" (AnHiMA, CNRS, 2014-2018) y "Des mystères grecs et romains aux mystères chrétiens? Un nouveau regard sur les contacts religieux du monde imperial romain" (Université de Genève, 2015-2018).

nariamente interesantes, como puede verse en volúmenes anteriores.[2] En todos estos estudios Belayche, Massa y sus colaboradores proponen una revisión integral del contexto, el significado y el desarrollo de los famosos "cultos mistéricos", una categoría tan atractiva como polémica casi desde el mismo momento de su canonización en la obra de Franz Cumont (1906). El siglo XXI nos ha brindado otras deconstrucciones de la obra del sabio belga, de la mano de Corinne Bonnet, Jorg Rüpke, Paolo Scarpi,[3] Jaime Alvar,[4] Jan Bremmer[5] y muchos otros investigadores que invitan a cuestionarse desde la propia existencia de la categoría de "cultos mistéricos", a las relaciones de aquellos ritos y dioses con su entorno.

El estudio que nos ocupa, fruto de una reunión en la Fondation Hardt en el año 2017, trata precisamente de la relación entre los misterios y, en este caso, la obra de los filósofos en época imperial. La fecunda relación entre misterios y filosofía llamó la atención de los estudiosos de las religiones antiguas desde muy pronto, en particular en torno a los dos momentos que recuerda Vesperini (pp. 127-128): la época de los "hombres divinos", los precursores de la filosofía, que practicaban una sabiduría que estaba a medio camino entre lo racional y lo místico; y la Antigüedad Tardía, cuando los misterios se utilizaron como bandera desde las filas paganas y cristianas, y los filósofos de uno y otro bando recurrieron con frecuencia al lenguaje y los temas mistéricos.

La relación entre los misterios y la filosofía en época helenística y, sobre todo, en la primera época imperial (siglos I a.C. – III d.C.) ha sido algo menos estudiada. Por este motivo, entre otros, el volumen editado por Belayche y Massa, que se centra sobre todo en los siglos I-III d.C., es particularmente bienvenido. Los siete estudios que contiene contribuyen decididamente a superar ese cierto pudor que en ocasiones ha impedido reconocer el carácter religioso de la filosofía antigua y que amenaza todavía hoy con conducirnos a una peligrosa *reductio ad politicum* (Vesperini, p. 49). La conciencia de este peligro está latente en toda la obra, y el esfuerzo de todos los autores por conjurarlo es sin duda uno de los aspectos más interesantes del libro.

La introducción que ofrecen Belayche y Massa (pp. 7-27) presenta con gran claridad los logros de sus dos equipos de investigación en los últimos años, y explica con detalle de qué manera el presente volumen pretende contribuir a deshacer fronteras

2. Belayche & Massa, 2016; Belayche & Massa, 2020; Belayche, Massa & Hoffmann, 2021; Massa & Nélis, 2022.

3. Los tres fueron directores del proyecto internacional "Les religions orientales dans le monde grec et romain" (2004-2009), que generó un importante número de publicaciones.

4. Alvar, 2008.

5. Bremmer, 2016.

artificiales entre los misterios y la filosofía. Los siete estudios que contiene el volumen presentan numerosos y elocuentes ejemplos del recurso a los temas y el lenguaje mistérico en las obras filosóficas de época romana. Según los editores, las frecuentes referencias a los misterios estaban vinculadas no solo a la actividad especulativa, sino también a la vida religiosa de los filósofos. En su conjunto, el volumen supera con éxito la manera tradicional de enfocar este asunto, que se ha centrado casi siempre de manera exclusiva en el uso retórico de los misterios por parte de los filósofos. Hasta fechas recientes, la relación entre ambos se había entendido de forma unívoca y casi exclusivamente teórica: los misterios proporcionaban a la filosofía un nutrido repositorio de términos y de experiencias que componían un esquema muy útil para ejemplificar el método y los logros de la filosofía.

La introducción y los capítulos que siguen ofrecen nuevas perspectivas para abordar el asunto, partiendo de la naturaleza recíproca de la relación entre los misterios y la filosofía. Los ejemplos que se analizan ilustran las distintas vertientes de aquella relación: el papel de los cultos mistéricos en las escuelas filosóficas y en la práctica de la filosofía (que tratan de manera específica las contribuciones de Vesperini, Bonanno, Jaillard y Hoffmann); el carácter "teológico" del conocimiento que transmitían los filósofos (*passim*); el paralelo real entre el salto intuitivo al que animaban los filósofos y la iluminación mistérica (Hoffmann); o el recurso al modelo iniciático y a los misterios para legitimar la interpretación filosófica (Seng, Jourdan). En general, todos estos estudios animan a imaginar a los filósofos de época imperial como personajes muy diferentes a los "intelectuales de sillón" a los que estamos acostumbrados. El modo de vida de los filósofos debió de estar mucho más imbricado en la práctica religiosa de lo que en ocasiones se deduce de los estudios modernos.

El volumen invita también a desmontar otro tipo de certezas que vienen siendo objeto de crítica en las últimas décadas, en particular la idea de que los misterios constituyesen una categoría específica y aislada dentro de la vida religiosa del Mediterráneo antiguo. Esta idea, que fue propuesta con gran éxito por Walter Burkert en su estudio seminal sobre los cultos mistéricos (1987) y que predominó durante muchos años, es el objetivo de las críticas de los editores y sobre todo de la primera contribución de Pierre Vesperini (pp. 29-58). Todos ellos animan a adoptar una perspectiva alternativa, que entienda los misterios como una realidad permeable, presente de maneras muy diferentes en la vida diaria y en permanente interrelación con la religión y el pensamiento de las ciudades mediterráneas. En este sentido resulta muy útil la primera contribución de Vesperini, que ofrece un buen trabajo de "desmistificación" de los misterios y que consigue hacerlos más cotidianos, rompiendo las barreras entre los cultos y la vida en general. Partiendo sobre todo de la obra de Ateneo, analiza el proceso de transmisión del saber en el ámbito filosófico, que no

debe entenderse como un proceso meramente discursivo, sino que podía realizarse a través de varios medios: espectáculos, himnos, trances, y también libros sagrados. Y todo ello en un contexto festivo, que es lo que parece estar detrás del uso que hace Ateneo del término *teletai* como fiestas que se acompañan de la transmisión de un saber secreto. El pasaje de Ateneo invita, según el autor, a preguntarse por la verdadera percepción antigua de los misterios, que en su opinión tendría poco que ver con el carácter excluyente que le otorgan los estudiosos modernos, deseosos siempre de formular definiciones cerradas.

La segunda contribución de Vesperini (pp. 127-147) es la primera de las que analizan el papel real de los cultos mistéricos en las escuelas filosóficas y en la práctica de la filosofía. Deteniéndose en cada una de las cuatro escuelas principales (la Academia, el Liceo, el Jardín y el Pórtico), el autor señala de qué manera estaban presentes las prácticas religiosas en general y los misterios en particular en la actividad diaria de las escuelas. Recuerda que las escuelas estaban, para empezar, bajo la protección de los dioses, y que la vida diaria estaba pautada por las ceremonias religiosas. Se detiene también a comentar que el objetivo último de la actividad filosófica era, en último extremo, proporcionar el acceso a la felicidad, entendiendo por "felicidad" la imitación de lo divino, un terreno que compartía en particular con los cultos mistéricos. En general, Vesperini propone que las escuelas filosóficas y los cultos mistéricos confluían también en la experiencia de un conocimiento que era incomunicable, a través de la iluminación.

La contribución de Daniela Bonanno (pp. 149-169) analiza en profundidad el Himno 64 del corpus que conocemos como *Himnos Órficos*. El himno estaba dedicado a la diosa Némesis, y junto con los que se dedicaron a Dike, Nomos y Dikaiosune (61-63), sirve a la autora para conseguir su objetivo: explorar la naturaleza recíproca de la relación entre los misterios y la práctica de la filosofía. La relación entre los dos ámbitos era mucho más que intelectual: como muestran los himnos, no se trataba solo de entender la filosofía como recorrido iniciático, sino de que el saber filosófico era considerado útil para llegar al éxito del camino iniciático, y para ello se pedía a la diosa Némesis que concediera a los iniciados "inteligencia del bien". De aquí, de hecho, se desprende otra cuestión interesante que plantea la autora: si era necesaria una formación intelectual para emprender el camino iniciático, o incluso si el aprendizaje constituía uno de los objetivos de la iniciación. El análisis de los *Himnos Órficos* y de su contexto, probablemente una asociación dionisíaca de la ciudad de Pérgamo en el siglo II d.C., es francamente interesante.

La naturaleza recíproca de la relación entre los misterios y la filosofía es también el asunto del capítulo de Dominique Jaillard (pp. 171-191). Partiendo de la hermosa frase con la que, según Marino, Proclo solía definir al filósofo como "hierofante del

mundo entero" (*VP* 19), Jaillard analiza la figura de Proclo como el ritualista estricto que era, con una aproximación a los cultos elaborada a partir de su conocimiento de ritos de origen diverso (egipcios, sirios, árabes). La alusión a la labor del filósofo como "hierofante", con esa llamativa alusión a la religiosidad eleusina, subraya la capacidad del maestro para articular el plano teórico y el ritual. Ambas perspectivas eran particularmente necesarias y el filósofo era capaz de conjugarlas, proporcionando a sus discípulos el conocimiento de los ritos adecuados que daban acceso a las entidades divinas que unían el culto con la especulación metafísica. De nuevo, por tanto, la relación entre religión y filosofía las muestra como realidades inseparables o, mejor dicho, como dos caras de una misma moneda.

Por su parte, Philippe Hoffmann (pp. 193-203) cierra el volumen con una breve e interesante contribución de síntesis centrada particularmente en el neoplatonismo. A partir del siglo III d.C., los neoplatónicos impusieron la concepción de la filosofía como "revelación y misterio", dentro de un proceso general que Belayche y Massa, entre otros, han definido en distintas ocasiones como "misterización" de los saberes.[6] En concreto, Proclo afirmaba que la filosofía platónica tenía origen divino y la asimilaba a una revelación mistérica, a una verdadera *mystagogia*, pero solo para los que eran "dignos". El maestro hacía además paralelos entre las tres etapas de la iniciación (*telete*, *muesis* y *epopteia*) y la división entre dioses inteligibles e intelectivos, o entre las tres zonas del cielo. Ese tipo de esquemas se hizo más complejo en las obras de otros maestros neoplatónicos como Damascio.

La idea de retroalimentación entre filosofía y religión que sirve de base a este volumen se estudia también desde la perspectiva de la legitimación que ofrecían las prácticas mistéricas a diferentes ideas presentes en la obra de los filósofos o en colecciones tan particulares como los Oráculos Caldeos. El interesante capítulo de Fabienne Jourdan (pp. 59-89) analiza un célebre pasaje del neopitagórico Numenio de su obra *Sobre el Bien*, en el que se acude a los misterios y a la sabiduría oriental "de buena reputación" – brahmanes, judíos, magos y egipcios – para legitimar la lectura que hace el autor de Platón. El uso que hizo Numenio de estas tradiciones, en particular de las ideas de todas ellas sobre la incorporeidad de Dios, o sobre la relación entre el dios supremo y el segundo (o tercer) dios, debe entenderse según la autora a partir de la recepción ya "platonizada y pitagorizada" de aquellas tradiciones religiosas. Esta idea lleva a cuestionarse de manera general el origen preciso de la información sobre las tradiciones orientales (y también sobre los misterios) de que podían disponer Numenio y los demás filósofos que se analizan en el volumen.

---

6. Ver el excelente trabajo de Auffarth, 2013.

Por último, la contribución de Helmut Seng (pp. 91-126) se centra en la famosa colección que conocemos como Oráculos Caldeos, una serie de textos espirituales y filosóficos probablemente compilada en el siglo II d.C. Los fragmentos que se han conservado utilizaron según el autor la terminología mistérica para aludir a contenidos filosóficos y para legitimar en general sus prácticas, de las que se sabe especialmente poco. En particular, Seng se detiene en esta ocasión en la *mystagogia* (la vuelta de las almas al entorno celeste) y en las prácticas teúrgicas, y trata de dilucidar la intervención de los misterios en los elementos del ritual teúrgico caldeo, a partir de los fragmentos que se han conservado. En opinión del autor, en los Oráculos Caldeos hay un paralelo entre la teurgia y la contemplación como procedimientos para trascender. La palabra y la obra estaban muy relacionadas: por "palabra" se entendían los *onomata barbara* y la invocación de seres superiores; por obra, las técnicas de respiración, la introducción de la protección frente a los demonios, o la invocación de dios. En realidad, y como recuerda el autor, poco se dice en los Oráculos sobre rituales precisos; puede que el motivo de esta ausencia sea que no fueron del interés de los neoplatónicos, principales transmisores de los Oráculos; o que los practicantes se adhirieron a la prohibición de silencio típica de los misterios a este respecto, como recuerda la hermosa fórmula con la que se cierra este capítulo apasionante: "Guarda silencio, iniciado" (*OC* 132).

En resumen, los estudios que componen este volumen y la inspiradora orientación que proporcionan sus editores cumplen el principal objetivo de esta obra y de la revisión general en la que continúan trabajando los equipos de París y Ginebra: la contextualización de los misterios y el análisis de sus relaciones con ámbitos muy diferentes de la vida de las ciudades antiguas. El fecundo vínculo entre la filosofía y los misterios es una más de las caras – particularmente relevante – de la deriva religiosa de época imperial. El volumen consigue ciertamente animar a la reflexión y sugerir nuevos campos de indagación. Como es evidente, sus diferentes capítulos ofrecen un acercamiento solo a algunos autores y textos, que podrían multiplicarse casi hasta el infinito. El estimulante trabajo de los editores y de los autores se verá sin duda complementado en el futuro próximo con el análisis de las obras de otros autores antiguos, que permitirán conocer más detalles sobre la filosofía y los misterios en la práctica.

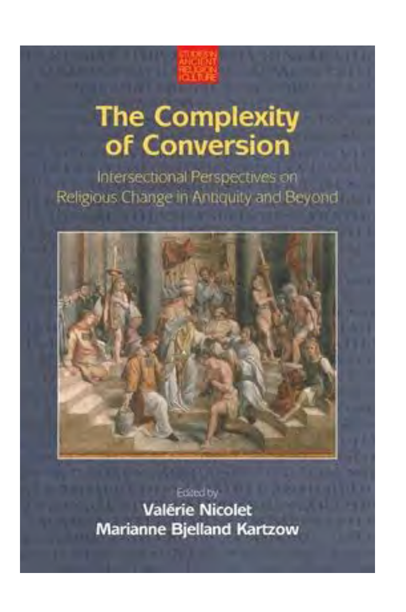
Bibliografía

Alvar, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden & Boston: Brill.

Auffarth, Christoph (2013). s.v. 'Mysterien (Mysterienkulte)'. En *Reallexikon für Antike und Christentum*, 25, col. 422-471.

Belayche, Nicole & Massa, Francesco (eds.) (2016). *Les « mystères ». Questionner une catégorie*. Mètis, n. s. 14, pp. 1-132.
Belayche, Nicole & Massa, Francesco (eds.) (2020). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. Leiden & Boston: Brill.
Belayche, Nicole, Massa, Francesco & Hoffmann, Philippe (eds.) (2021). *Les mystères au IIe. de notre ère, un tournant*. Turnhout: Brepols.
Bremmer, Jan (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin & Boston: De Gruyter.
Burkert, Walter (1987). *Ancient Mystery Cults*. Londres & Cambridge, MA: Harvard University Press.
Massa, Francesco & Nelis, Damien (eds.) (2022). *Mystery Cults in Latin Texts*. Mnemosyne 75.4.

The Complexity of Conversion



NICOLET, VALÉRIE & BJELLAND KARTZOW, MARIANNE (EDS.) (2021). *The Complexity of Conversion. Intersectional Perspectives on Religious Change in Antiquity and Beyond.* Sheffield: Equinox, 274 pp. 75.00 £ [ISBN 978-1-7817-9572-9].

MARISA BUENO SÁNCHEZ
Universidad Complutense de Madrid
mabusa@ucm.es

La principal aportación de la obra es presentar una visión compleja del término conversión, un concepto con un valor semántico conceptualizado tradicionalmente a partir de las experiencias del occidente cristiano. Las editoras establecen en el volumen las directrices marcadas por *The Oxford Handbook of Religious Conversion* (Oxford, 2014) estableciendo un marco crítico relativo a las dinámicas de conversión que han afectado a diferentes sociedades y culturas. Se presenta el fenómeno de la conversión no sólo como objeto de estudio sino como una disciplina científica con diferentes métodos que tratan de superar los trabajos clásicos de W. James y A.D. Nock que presentaban la conversión como una experiencia personal que afecta a la aproximación intelectual a la realidad acompañada de una experiencia metafísica. Este modelo es bien conocido a través de ejemplos bíblicos

o del nuevo testamento como la conversión de san Pablo o posteriormente la conversión de san Agustín, en todos los casos presentados como experiencias individuales en los que el individuo posee capacidad de agencia, ¿pero qué sucede en los casos en los que el individuo no tiene capacidad de decisión? La perspectiva interesecional que plantean las autoras es clave para presentar un modelo de conversión disruptivo superando el antiguo patrón de la revelación individual, una perspectiva propuesta en *The Oxford Handbook of Gender and Politics* (2013), donde se define como un conjunto de ideas y prácticas que mantienen que el género, la clase, la raza, la sexualidad, la edad y la etnia son variables que deben ser relacionadas con las relaciones de poder y las realidades materiales de cada periodo (p. 17). Un esclavo que es convertido por su amo o una mujer obligada a convertirse en su matrimonio no pueden experimentar la conversión clásica. Ellas se encuentran en una posición donde no tienen agencia ni control sobre sus lealtades políticas ni religiosas, en ese sentido ¿qué significa la conversión para ellos? Teniendo en cuenta estos presupuestos se impone una del fenómeno de la conversión estableciéndose un diálogo entre los textos antiguos y los discursos contemporáneos en doce artículos que tratan desde los textos bíblicos a textos contemporáneos.

Algunos ensayos del volumen hacen referencia a aspectos problemáticos de las sociedades multiculturales y como entendemos las prácticas religiosas fuera de la órbita cristiana. Karin B. Neutel analiza la compleja relación ente circuncisión infantil y libertad religiosa a partir de sentencias de los juzgados de Colonia de casos relativos al año 2012 en las que se establece que la circuncisión de un menor impide al sujeto la libre elección de su afiliación religiosa, una práctica antigua en la sociedad contemporánea donde priman los derechos humanos y la igualdad de oportunidades (pp. 21-39). El caso señalado dio lugar a una ingente bibliografía en revistas jurídicas especializadas donde se analizaban los límites de la cultura aplicado a los menores. Algunos juristas sostuvieron el derecho del menor a decidir por sí mismos en lo relativo a las marcas corporales que implican la adscripción a un credo. Esas ideas son discutidas por Neutel poniendo de manifiesto que el discurso legal en relación con la circuncisión se fundamenta en la visión occidental mayoritaria que considera la circuncisión como un acto restrictivo de la libertad de los hombres, buscando las raíces de este razonamiento en torno a los primeros discursos paulinos en torno a la circuncisión e los no judíos (p. 36). Así mimo Anna Hege Grung presenta las complejas interacciones entre el Concilio islámico y la iglesia noruega (pp. 40-59). Hace unas décadas la mayor parte de las conversiones religiosas en Noruega eran entre la Iglesia de Noruega y la Iglesia católica, pero actualmente lo más frecuente es perder la fe o la conversión al Islam. La discusión pública asocia la conversión al islam con la construcción de discurso islámicos extremistas, entendiéndose la conversión al Islam como una forma de resistencia que pone

en peligro la identidad religiosa de un país. En este contexto se firma un documento relativo al derecho a la conversión entre el Concilio islámico y la iglesia de Noruega en el año 2007 donde se revisa la comprensión del fenómeno de la conversión religiosa asociada a nuevas formas de identidad híbrida en las familias mixtas. Muchos de los ensayos de esta obra, especialmente los trabajos de van den Heever, Karztow and Nicolet desarrollan los marcos teóricos sobre la conversión en diálogo con los marcos teóricos actuales. Van der Heveer analiza el empleo del término conversión en los cultos mistéricos (pp. 59-98). La mayor parte de los investigadores en el siglo XX sitúan el origen de las religiones mistéricas en el contexto de declive de los cultos de la polis y los cultos a las deidades tradicionales, una búsqueda de salvación por parte de los individuos perdidos. Desde el siglo VIII a.C. los misterios de Eleusis se desarrollarlo en Samotracia, Licosura y Andania así como otros cultos descritos más tarde por Pausanias en relación a los cultos a Dioniso, Isis, Cibeles y Mitra. El carácter de los misterios cambió entre el periodo helenístico y el romano, época en la que los cultos mistéricos proliferaron fomentando las relaciones de las élites. Así mismo, el culto imperial se fue integrando en otros cultos públicos como pone de manifiesto el autor a través del estudio de algunas inscripciones, como una inscripción de la época de Cómodo que muestra al emperador es un nuevo Dioniso participante en las procesiones, tanto la religión como la presencia de la divinidad se expresaba a través de la representación reflejo del orden social. En relación con el modelo de conversión analizado e esta obra, el autor señala que los cultos mistéricos funcionaban con lógicas diferentes a las planteadas en el modelo de conversión cristiano establecido en los siglos XIX y XX y analiza a través de dos ejemplos el significado del concepto conversión en los cultos mistéricos. La historia de Lucio Apuleyo en la historia del Asno de oro recogida en las *Metaformofosis* y el conjunto de inscripciones de los altares votivos cerca del circo de Nerón. En el primer caso, la diosa Isis le propone a Apuleyo que le rinda culto tras su transformación en asno, en su proceso de iniciación recupera su forma humana. Así mismo, las inscripciones descubiertas en 1608 durante la construcción de la fachada de Bramante de la basílica de san Pedro ponían de manifiesto los éxitos de las aristocracias romanas paganas (p. 87). En las inscripciones se hace referencia a los *taurobolia* y *criobolia*, bautismos de sangre a través de sacrificios de toro o carnero haciendo referencia a su origen mixto en las prácticas aristocráticas y las prácticas cristianas. A partir de estos ejemplos el autor establece que el término conversión no puede ser aplicado al ingreso de un miembro en una comunidad mistérica y que probablemente teniendo en cuenta su escaso uso en las fuentes escritas debería ser abandonado para el cristianismo y el judaísmo.

Por su parte Kartzow analiza la figura literaria de Hagar, madre de Ismael (Gen, 16) a través de varias lecturas: el Génesis, Flavio Josefo y la literatura rabínica, poniendo de manifiesto el significado de la conversión y la importancia del

género (pp. 162-185). En el Génesis, Hagar es una esclava egipcia de la cada de Abraham y Sara, ante la infertilidad de Sara Abraham tiene con su esclava a Ismael (Gen, 16.15).Más tarde Sara se queda embarazada con la intervención de Dios. Entre el nacimiento e los dos niños algo sucede en la casa y Sara echa de la casa a Hagar con su hijo. Según el pacto establecido entre Dios y Abraham todos los varones nacidos en su casa deberían ser circuncidados. Abraham se circuncida a sí mismo y a Ismael, siendo Isaac el primero en nacer de un padre circuncidado, pero aunque Ismael esté circuncidado ello no implica que Dios haya sellado un pacto con él. La madre de Ismael, Hagar, no es un hombre, no es una mujer libre ni la madre del elegido, sino una mujer expulsada dos veces de la casa donde habita. En su segundo destierro camina por el desierto de Beersheba, su desesperación ante la pérdida de agua y el malestar de su hijo suscita la clemencia de Dios que le anuncia que será la cabeza de un gran pueblo. Para Flavio Josefo, la segunda salida se produce cuando Ismael tiene trece años y no menciona su circuncisión. La autora analiza también los textos rabínicos, *midrash haggadah,* cometarios en secciones de textos no jurídicos de la biblia. Para ellos Hagar es la hija del faraón lo que explica el importante papel en la casa de Abraham, otros la consideran como una idólatra o como una promiscua. En algunas interpretaciones se la considera una mujer libre lo que facilita su conversación con el ángel. Las diferentes versiones utilizadas por la autora poned manifiesto la importancia del género en el judaísmo, no se menciona que Hagar se convirtiese al judaísmo o que fuese estrictamente necesario. A pesar de la importancia de los reatos señalados la autora olvida la importancia de la narrativa coránica muy diferente de la historia bíblica, done el mismo Dios que pide a Abraham que lleve a Hagar y a Ismael al desierto y dejarlos allí, ya que buscando agua entre las colinas de Safa y Marwah aparecería un ángel que les ayudaría a sacar agua en el lugar que luego sería la Meca (ver. *Hagar the Princess and the Mother of Arabs and Ishmael the Father of Twelve Princes*, Muhammad A., Chheenah, ISRC, Islamabad, 2016). Por su parte Valèrie Nicolet analiza el sentido clásico de la conversión establecido por William James a principios del siglo XX introduciendo en componente de género en el discurso a partir del estudio de las conversiones domésticas y de las conversiones de mujeres individuales que desafían la norma establecida. (pp. 141-161). En las sociedades antiguas las mujeres y los niños pertenecen al varón, por lo que el modelo individual de conversión no corresponde al fenómeno. Dentro de los modelos conceptuales que definen la conversión de esclavos y niños en el mundo antiguo se produce la despersonalización de la conversión (p. 142), una situación análoga a la que se producía en el contexto norteamericano entre 1800 y 1860. Insiste en los ejemplos de mujeres que aparecen en los hechos de los Apóstoles, como el caso de Lidia que recibe las enseñanzas de san Pablo, o las mujeres que aparecen en las Cartas a los Romanos como la viuda Phoebe,

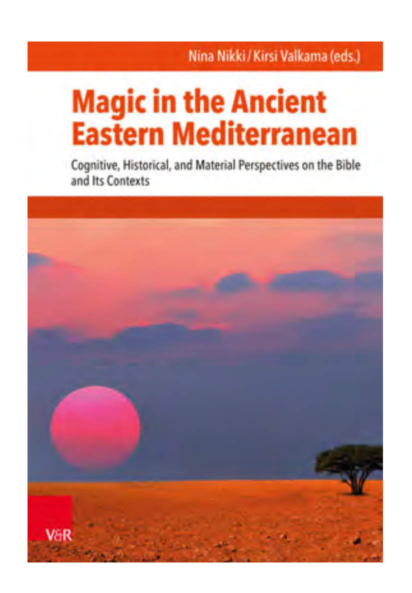
diaconisa (*diakonos*) de la iglesia de Cencreas (Romanos, 16,1) o Cloe que informa a Pablo sobre la situación de la Iglesia de Corinto (1 Co 1:11) o Prica que recibe a Pablo en su casa (Hec, 18:1-13). A partir de estos ejemplos Nicolet introduce la perspectiva de Judith Buttler, *Bodies That Matter,* señalando que los sexos son construidos por lo que estas mujeres que se relacionan con Pablo desafían a la norma cambiando las normas tradicionales (p. 159), escuchan y aceptan la palabra con independencia de la tradición de su casa, por lo que esta actitud es interpretada por la autora con la creación de un nuevo sexo (p. 154) que desafía las costumbres patriarcales de la mentalidad judeo-cristiana.

También hace referencia el volumen a las dinámicas de discapacidad en los procesos de conversión a partir de los ejemplos de los discursos de la iglesia metodista en el siglo XVII (pp. 99-122). Rebeca Solevåg explora la metáfora de la curación de la enfermedad o la discapacidad en relación a la conversión utilizada en los discursos de los metodistas y busca el origen de los mismos en los discursos de los evangelios en los que se habla del ministerio de Jesús y su capacidad de curar enfermos, resucitar muertos y otra serie de milagros. Así mismo, el ensayo de Minna Heimola (pp. 123-140) analiza las interpretaciones de la compleja identidad del Eunuco etíope bautizado por Felipe en los Hechos de los Apóstoles (Hec.8:23-24) a través de las interpretaciones de los escritores cristianos tardoantigüos y de la temprana edad media. Señala en primer término la discusión sobre la primera conversión, ¿fue Cornelius o el eunuco etíope? El eunuco de los Hechos de los Apóstoles es una figura complicada, tanto su género como su posición social son ambivalentes lo que se une su identidad de negro-africano, condición que ha sido ignorada en los textos del cristianismo temprano. Su masculinidad es entendida como una especie de masculinidad honoraria y su posición ha sido altamente enfatizada. Beda el Venerable, describe en su texto al eunuco como un hombre de masculinidad honorable, mientras que otros escritores de la cristiandad temprana concebían el modo de vida el eunuco como deseable, ya que había superado todas las pasiones físicas. Según Eusebio, Orígenes se castra a si mismo por lo que puede llegar a ser un modo de vida deseable. Recientemente, con el auge de los estudios de género se toma como caso de estudio el del eunuco interpretándose su caso como una historia de liberación. En relación con su posición social es enfatizada tanto por los Hechos de los Apóstoles cómo por algunos escritores cristianos. Juan Crisóstomo escribe que el converso etíope era de alto rango pero no describe su apariencia (p. 133). Beda también hace referencia a su alta posición mencionando como deja a la reina para emprender su viaje a Jerusalén, el énfasis en la posición social de eunuco refleja el prototipo de masculinidad de la antigüedad (p. 133). La masculinidad implica un juicio social ya que los esclavos eran considerados moralmente inferiores ya que ellos no controlaban su propia vida. Las actitudes hacia

la etnicidad del eunuco no son tan evidentes ya que los escritores de la tardo antigüedad lo describen como un honorable hombre blanco ya que los hombres negros eran asociados con la mentira y el pecado (p. 138). Asimismo, su agencia es limitada y solo en los escritos se incide en la importancia de sus capacidades en la misión de su viaje a Jerusalén. Especial interés tienen le volumen un romance judío apócrifo que narra la conversión de la gentil Aseneth al Dios de Israel, su matrimonio con el patriarca José y los conflictos que rodearon a la conversión y al matrimonio. La historia es una elaboración midrásica de Génesis 41:45, 50:52 y 46:20 que mencionan brevemente el matrimonio de José con Asenth hija de Potiphera sacerdote de On (Heliópolis). La novia pertenece a una etnia diferente y aunque se convierta Kristen Hartvigsen considera que la unión es un matrimonio mixto utilizando la versión de la historia *José y Aseneth* escrita en griego y editada por Buchard y Uta Fink, para analizar el caso (pp. 185-211). No sólo el matrimonio produce el ingreso de Aseneth en el linaje de Jacob sino que también José entra en la capa superior e la nobleza egipcia. En el capítulo X, Rosland analiza el evangelio apócrifo de Juan descubierto en el sitio arqueológico de Jabāl al-Tarīf al norte de la ciudad de Nag Hammadial noroeste de Luxoren 1945 (pp. 212-234). El evangelio apócrifo de Juan es un texto de enseñanzas gnósticas del siglo II que describe una aparición de Jesús de Nazaret en la cual da información privada al apóstol entes de subir al cielo. Los libros de Nag Hammadi son copiados y leídos por las comunidades coptas (p. 213) en los siglos posteriores, y aunque no ha sido reconocido como un libro canónico por la Iglesia fue copiado y recopilado por gente que se consideraba así misma cristiana. El texto describe un creador celoso e ignorante desviándose de los evangelios canónicos al contrastar las fuerzas del bien y del mal de modo dualista. La autora enfatiza la importancia de estos textos una vez que se terminan los martirios y las persecuciones, al inventarse el monasticismo del desierto un nuevo modelo de ascetismo donde los monjes luchaban contra los deseos y el demonio, asociándose esa lucha solitaria al martirio. En ese contexto puede entenderse el uso del evangelio apócrifo de Juan dedicado a la lucha contra las fuerzas el mal. Finalmente Anna Lampadaridi explica la conversión en la narrativa de la tardo-antigüedad y explora la misma narrativa en los textos del cristianismo temprano así como la importancia de las categorías espaciales en la construcción del pasado cristiano (pp. 235-246). Para ello usa un texto de la primera época de Bizancio escrito por Marco el Diácono discípulo de Porfirio de Gaza dejando constancia de sus obra en la descripción de su vida. La vita de Porfirio de Gaza donde narra la conversión de un espacio pagano en cristiano y sus problemas. Porfirio fue obispo de Gaza en el 395 y experimentó la aptitud hostil de los paganos contra los cristianos. La destrucción el templo de Gaza y la construcción de la iglesia cristiana en su lugar es el principal acontecimiento de su vida. La vida se interrumpe abruptamente en el 420.

Marcos construye con este texto una narrativa clásica de la conversión de lugares y fija la imagen de las comunidades politeístas de Gaza. Finalmente en las conclusiones finales Valérie Nicolet revisa los presupuestos iniciales relativos a la revisión del concepto conversión siendo cumplido el objetivo en cada uno de los artículos desde la perspectiva de la interseccionalidad (pp. 247-255). La obra en su conjunto rompe los clásicos patrones de la conversión individual al cristianismo que no se adapta ni a las sociedades antiguas ni a muchas de las sociedades multiculturales contemporáneas. Así mismo, rompe algunos modelos bíblicos desde las ópticas del género, la raza, la discapacidad y desde el mundo contemporáneo, presentando una visión poliédrica del cambio de credo religioso desde problemáticas el siglo XXI.

MAGIC IN THE ANCIENT EASTERN MEDITERRANEAN



NIKKI, NINA & VALKAMA, KIRSI (EDS.) (2021). *Magic in the Ancient Eastern Mediterranean. Cognitive, Historical, and Material Perspectives on the Bible and Its Contexts.* Göttingen: Vandehoeck and Ruprecht. 331 pp., 50,00 € [ISBN 978-3-5255-2218-9].

NAOMI JANOWITZ
University of California-Davis
nhjanowitz@ucdavis.edu

AFTER DECADES OF DEBATE ABOUT THE DEFINITION OF MAGIC, no scholarly consensus has been reached. Critics such as Jonathan Z. Smith argued that the term was too pejorative for scholarly use;[1] "reformers" insist that with clearer parameters, the term unites and clarifies a set of rituals or beliefs.[2] Reformers dominate this volume. The articles are all to some extent dependent on Istvan Czachesz's turn to cognitive science for an improved concept of magic. With fourteen papers, the volume is too large for comments on all the articles. This review will focus on the explicit engagement

1. Smith, 2002.
2. Sanzo, 2020.

with cognitive science. The volume demonstrates that not all reformers of magic agree on what is needed, even when based on cognitive science.

In his paper, Czachesz argues that a cognitive science approach offers a specific theory for measuring and sorting out ritual efficacy. Following Pascal Boyer on religion, cognitive science posits that the mechanisms in individual brains motivate and explain a common belief in magic as they do in religion. Czachesz's tracks both the participant's mental stance regarding an event and its "visible effects". For the first track, magic depends on a person's beliefs about cause and effect. These beliefs are universally true since they are based on brain functions and not historically or culturally specific systems of interpretation. For the second track, it is necessary to establish scientific guidelines about the efficacy of an event. These tracks merge to offer a religious or magical explanation of a rite: a magic ritual will implicate unseen and unmeasurable forces while religion deals in the perceptible. Each explanation in turn implicates a difference mental stance.

Diagnosis begins with the question: Does a ritual really work or not? Czachesz offers the examples of baptism and healing. From the point of view of the participants, a baptism will always work. These rituals can then easily fit into the category of religion. While a baptism is easily recognized as effective, the effects of a healing rite with an incantation are much more complicated. Czachesz states, "When baptism is performed, every participant agrees that some significant change occurs to the baptized person (and possibly other participants). Most participants, however, would not attribute a comparable effect to singing a hymn or a responsory. Something we will call *ritual efficacy* is at play in the case of baptism" (p. 21). Magic works by drawing on imperceptible forces and asking the participant to accept cause without evidence. Magical beliefs are a special kind of conditioned behavior. Some charismatic individuals may be particularly good reinforcers of these beliefs. Magical utterances are verbal responses "established by the same associative learning mechanism that is at work in superstitious conditioning in general" (p. 27).

Czachesz draws on the popular concept of "blending theory" from cognitive science as employed in the study of magic by Jesper Sørensen.[3] Blending is central to magic since it helps us understand how magical thinking works. In "transformative magical action," essential qualities are transferred from elements belonging to one domain to elements belonging to another domain (e.g., the bread becomes the body of Christ). Blending may be found in religion but it is more central to the distinctive and often striking modes of thought that undergird the employment of magical

3. Sørensen, 2007.

forces. Magical thinking depends on counterintuitive beliefs that are very hard, or impossible, to disprove. Czachesz states, "Gods and spirits are always counterintuitive because they combine human psychological and other features with elements that contradict expectations about humans: being invisible, being present at more than one physical locations" (p. 35). Magic stretches the counterintuitive through conditioning to even greater lengths so that the difference between religion and magic is one of degree.

The papers in this volume draw on these ideas to varying degrees. According to Martti Nissinen, a cognitive science approach can be used to sort out the magical figures within a religious context. In a conclusion bound to be controversial, in "Magic in the Hebrew Bible", Elijah and Elisha are characterized as magicians (p. 59). Even though they were also considered prophets, they employed the mindset and techniques of magical thinking that impress and cannot, in the ancient context, be disproven. Also controversial is his claim that "magical acts seem to increase in the course of time" (p. 65); magical thinking increases because other modes of thought do not gain a foothold to push back against magical mental blending.

Nils Korsvoll turns to other reformers of magic for help in analyzing amulets, items whose exact locus of "efficacy is subject to debate" (p. 240). He follows Joseph Sanzo, who argues that magic remains a heuristically useful category that can help locate a subset of rituals that use methods deemed unusual by both ancient and modern writers. Korsvoll correctly insists that the power of amulets cannot be limited to either the "topical reference" of the amulet formulas or their biblical origin (p. 247). This broad stance seems to contradict the claim that magic can be whittled down to specific mental patterned responses.

The marriage between cognitive science and other reformists' approaches to magic is not an easy one. The articles stray far from the analysis of other reformers such as Sanzo and Radcliff Edmonds.[4] Their argument is that the term magic deserves to be preserved because otherwise there would be no way to distinguish between different types of rituals. They might not agree that magic can be delineated without any concern for cultural systems of interpretation.

Readers will have to decide for themselves whether this approach is convincing and useful. Magic is nestled neatly inside religion, being more extreme forms of ritual and employment of unseen forces unlikely to be proven ineffective. Magical relics are not material symbols that have any meaning for those who use them so much as situational cues that focus attention via unscientific patterns of belief.

4. Edmonds, 2019; Sanzo, 2020.

Overall, this volume raises many fundamental issues about the study of rituals. Those interested in learning about a cognitive approach will find many of the papers helpful in outlining both its explanatory capacity and its potential problems.

Bibliography

Edmonds, Radcliff G. (2019). *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press.

Mastrocinque, Attilio & Sanzo, Joseph (eds.) (2020). *Ancient Magic. Then and Now*. Stuttgart: Franz Steiner.

Mirecki, Paul & Meyer, Marvin (eds.) (2002). *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill.

Sanzo, Joseph (2020). Deconstructing the Deconstructionists. A Response to Recent Criticism of the Rubric "Ancient Magic". In Mastrocinque & Sanzo, 2020, pp. 25-46.

Smith, Jonathan Z. (2002). "Great Scott! Thought and Action One More Time". In Mirecki & Meyer, 2002, pp. 73-91.

Sørensen, Jesper (2007). *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham: AltaMira.

ANTIKE RITUALMAGIE



NOWITZKI, TOBIAS (2021). *Antike Ritualmagie. Die Rituale der ägyptischen Zauberpapyri im Kontext spätantiker Magie.* Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne, 17. Stuttgart: Franz Steiner. 494 pp., 86.00 € [ISBN 978-3-5151-3090-5].

SOFIA BIANCHI MANCINI
Max Weber Kolleg, Universität Erfurt
sofia.bianchi_mancini@uni-erfurt.de

In *Antike Ritualmagie. Die Rituale der ägyptischen Zauberpapyri im Kontext spätantiker Magie*, Tobias Nowitzki addresses an important lacuna in the ever-burgeoning number of scholarly studies on the magical papyri, that is: whether the texts per se present enough common grounds that justify their traditional view as a corpus. Nowitzki's monograph, based on his PhD thesis carried out at the University of Hamburg, proposes therefore to close this gap through a systematic analysis of all existing magical papyri that can reveal how every text belongs to, and was thereby integrated into, a specific "magical *koine*" of late antiquity. By primarily relying on the prescriptions of Hans Dieter Betz's PGM (*Papyri Graecae Magicae*), Nowitzki ultimately

explains that the magical papyri follow certain basic structures, which suggest how all the recipes share ideas pertaining to the realm of late antique magic.

After a well thought out introduction that recollects past studies on the magical papyri, Nowitzki ventures into an explanation of the terms "magic" and "ritual" in Chapters 2 and 3 respectively. In a book that deals with a controversial topic and material, both chapters are not only a necessary incorporation, but they also allow Nowitzki to position himself very clearly in relation to the long-standing debate over the two concepts. Following these chapters, where Nowitzki even offers a compelling definition of the terms, the author proceeds into an examination of what he calls the "*Quellen magischer Macht*" (pp. 52-135). Such "*Quellen*" are explained as means through which magical rituals gained credibility (p. 52) and are divided into the following groups: spoken and written words, which include *charaktêres* and *voces magicae*, purity, sacrifice, sympathy and analogy through *similia similibus* formulas, images and drawings, magical figures, and at last liminality. From Chapter 5 to Chapter 11, Nowitzki selects and examines one kind of magic: sexual magic, mantic, healing, protection, favour, harm, and varia. For each type, Nowitzki departs from a descriptive analysis of a single ritual, representative of a given sub-category, to study the type of magic it represents in terms of ritual, religious, personal, and social dimensions. The final chapter analyses the "Book of Secrets", also known as *Sefer ha-Razim* (SHR), a Jewish magical compilation that Nowitzki chooses with the intent to compare it with the results emerged from his analysis of the PGM. The comparison enables Nowitzki to conclude that, even if the two textual collections share some ritual similarities, the "*SHR und die Zauberpapyri entstammen unterschiedlichen Dialekten der magischen koine*" (p. 425).

Overall, the author should be commended for his attempt to systematise a large number of texts and to propose a theoretical framework that shows how the PGM should be regarded as a corpus containing prescriptions that follow coherent sets of ideas. However, beyond its merits, the book presents some inaccuracies and mistakes to which I would like to draw attention. The first is the complete omission of the original texts, which has led Nowitzki to depart from Betz's translations of the PGM and give interpretations that are not always easy to prove. One example is PGM LXVI, which Nowitzki interprets as a separation spell potentially directed at a male couple (p. 190). This conclusion is difficult to sustain as the original text uses the word φίλος which does not necessarily imply a sexual relationship between two individuals.[1] Likewise problematic is the inclusion of PDM/PGM XIV 956-960 in the list

1. Cf. Nowitzki's more cautious statement on p. 191.

of prescriptions for "*Geburtenkontrolle*" (p. 471), also understood as "*rituelle Verhütungsmittel*" (p. 177), when the ritual in question is more of a pregnancy test than a "ritual contraceptive".[2] For lines 1196-1198 of PDM/PGM XIV, Nowitzki even proposes that "*muss Dampf von brennendem Ichneumon-Kot in die Vagina der Frau eindringen, damit das Menstruationsblut aus Ekel davor zu fließen aufhört*" (p. 267 n. 171), but I fail to see where disgust and its function as a blocker of menstrual blood occur in the text.

Other problems lie instead within several facts that Nowitzki reports throughout the book. I will give two examples. On p. 137, Nowitzki points out that what scholars have commonly called "love magic" or "erotic magic" implies an attitude towards the victim that from a modern perspective can be labelled as "rape". In refuting the implications that the terms bear, he explains that our view of rape differs from its ancient notion, albeit he affirms that non-consensual intercourse was already illegal in antiquity. Nowitzki, however, places adultery (in Gk. μοιχεία) in the category of non-consensual sex (p. 138), ignoring the important question that in ancient Greece – especially in Athens – μοιχεία could also entail a consensual relation between a man and one's wife that nevertheless defiled the household.[3]

On p. 341, Nowitzki states that the deposition of *defixiones* in tombs was a "*deviant, illegal und rituell verunreinigend*" act done "*außerhalb der normalen antiken Gesellschaft, um die Besonderheit des Ritus zu betonen*". Letting aside the legal issue, is it appropriate to speak in terms of *deviant* practice and *normal* ancient society without taking into account the underlying moral and modern implications that *deviant* and *normal* have? Nowitzki's dichotomous thinking returns on p. 343, where he asserts that: "*In den vielen Fluchtafeln, die keine direkte Anrufung oder Erwähnungen von Göttern oder Totengeistern aufweisen, wird der Fluchende wahrscheinlich dennoch davon ausgegangen sein, dass die Götter den Fluch beachten würden. Weil diese Form der religiösen Kommunikation über defixiones zumeist kein menschliches Publikum mehr besaß, war sie sozial weniger akzeptiert als beispielsweise die teils in Tempeln abgelegten ‚Gebete um Gerechtigkeit‘*".

Those who are conversant with the *defixiones* and "prayers for justice" will find Nowitzki's assertions problematic. In proposing that the *defixiones* were less socially accepted than the "prayers for justice" as they had "no human audience", Nowitzki precisely falls into that structuralist trap which regards the former as a

2. See Betz, 1986, p. 242 for the ritual as a pregnancy test and, more recently, GEMF 16.

3. See, for instance, Lys. 1. For μοιχεία and its implications, Nowitzki only references Wagner-Hasel, 1997, p. 900, omitting therefore works like Pomeroy, 1975; Cohen, 1984 and 1991; Kapparis, 1996.

distinct category from the latter. Nowitzki's stance, reaffirmed on p. 345 with his neat systematisation of the *defixiones* and "prayers for justice" into the categories of private and public curses respectively, simplifies an important debate that has met with differing opinions in the scholarship. Apart from referencing in passing Martin Dreher's contribution to the discussion,[4] Nowitzki not only sets aside what other scholars have argued so far,[5] but even arrives at conclusions that are often linguistically unverifiable.

To conclude, Nowitzki's book certainly has its value, but readers should be careful with the various pieces of information they will encounter throughout the work. For this reason, I recommend caution to non-specialists who may be misled by some of Nowitzki's assertions, especially those that are not grounded in the original text of the sources.

Bibliography

Betz, Hans Dieter (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press.

Cohen, David (1991). *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, David (1984). The Athenian Law of Adultery. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 31, pp. 147-165.

Dreher, Martin (2010). Gerichtsverfahren vor den Göttern? „Judicial Prayers" und die Kategorisierung der *defixionum tabellae*. In Thür, 2010, pp. 301-335.

GEMF = Faraone, Christopher A. & Torallas Tovar, Sofía (2022). *Greek and Egyptian Magical Formularies, Vol. I: Text and Translation*. Berkeley: California Classical Studies.

Kapparis, Konstantinos (1996). Humiliating the Adulterer. The Law and Practice in Classical Athens. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 43, pp. 63-77.

Pomeroy, Sarah B. (1975). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books.

Sánchez Natalías, Celia (2022). *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A comprehensive collection of curse tablets from the fourth century BCE to the fifth century CE*, Vol. I. Oxford: BAR Publishing.

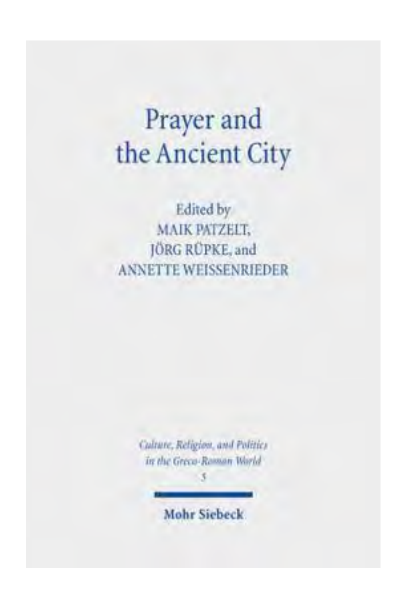
Thür, Gerhard (ed.) (2010). *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Wagner-Hasel, Beate (1997). Ehebruch. *Der Neue Pauly*, 3, pp. 900-901.

4. Dreher, 2010.

5. For a thorough summary of the debate, see Sánchez Natalías, 2022, pp. 59-62. .

PRAYER AND THE ANCIENT CITY



PATZELT, MAIK, RÜPKE, JÖRG & WEISSENRIEDER, ANNETTE (EDS.) (2021). *Prayer and the Ancient City. Influences of Urban Space.* Tübingen: Mohr Siebeck, 384 pp., 144,00 € [ISBN 978-3-16-160740-0].

JAKOB ENGBERG
Aarhus University
je@cas.au.dk

This collection of articles follows a workshop held at the Martin-Luther University Halle-Wittenberg in January 2019 (*V*). It consists of a *Preface* (pp. V-VI), *Table of Contents* (pp. VII-IX), Introduction (pp. 1-22), 17 articles (pp. 25-367), a *List of Contributors* (pp. 369-371), and an *Index*, compiled by Maria Pätzold (pp. 373-384). The 17 articles are divided into four parts.

In the Introduction, *Prayer and the Ancient City. Influences of Urban Space* (pp. 1-22), the three editors discuss definitions of prayer, taking into account scholarship on Judaism, Christianity, Greco-Roman-religion, Hinduism and Islam (pp. 2-5). The

editors argue that prayer should be studied as part of *lived* religion, taking into account embodiment, performance, emotions and agency (pp. 6-8); they invoke the so-called *spatial turn* in scholarship and explore how urban space interacted with ancient prayer (p. 8). Finally, the editors highlight aspects from the seventeen articles in the volume – they do not provide a summary of the content of the articles (pp. 8-15).

The definitions of prayer discussed in the introduction rightly emphasise human-divine communication and human-divine relationship (pp. 2-4). Given the book's approach and its focus on prayer in public or communal urban spaces (see below), it is surprising that the editors fail to draw supplementary attention to human-to-human communication in prayer. While the "addressee" of public or communal prayers were generally divine beings, the (intended) "audiences" of these prayers included humans – cf. Rouwhorst's reflections on the "didactic or catechetic purpose" of aspects of Christian prayer, i.e. their reference to details from (salvation) history and precise formulations of theological doctrines (pp. 87-89, cf. also Stenger, pp. 195-196).

Part I. *Urban Theoretical Framework* consisting of one article (pp. 25-40).

Emiliano Rubens Urciuoli and Jörg Rüpke's, *Religion and the Urban. Historical Developments* is a revised version of an article from 2018. It sets a theoretical frame for studying ancient religion and urbanity in general (p. 25, n. 1), with little special reference to prayer, which is only rarely mentioned (p. 35). Urciuoli and Rüpke are inspired by sociological studies of modern cities, which incidentally are only recently beginning to rediscover the role of religion. Urciuoli and Rüpke contend that previous historical research has perceived religion to be causing major changes in cities but has failed to take into account how cities change religion. Such a generalisation is difficult to "prove", and it seems to ignore the flurry of scholarship that followed Wayne Meek's seminal classic, *The First Urban Christians*, Yale University Press 1983 (for its influence on subsequent scholarship see for example Steve Walton, Paul Trebilco and David W. J. Gill, eds., *The Urban World and the First Christians*, Eerdmans 2017). Following and contributing to the spatial turn, Urciuoli and Rüpke present the "key thesis" for future research "that city-space engineered the major changes that revolutionized Mediterranean religions" (pp. 25-26). In their model, the city is ascribed agency, and the two authors theorise that "city-spaces themselves engineered the major changes that revolutionized ancient Mediterranean religions" (p. 35). Urciuoli and Rüpke rehearse the idea of *lived ancient religion,* taking into account diverse practices and ideas ranging from domestic religion to civic cult and seeing

these as in constant fluctuation. They argue that the relationship between religion and (especially urban) space has been "under-theorised and under-researched" and propose to remedy this (pp. 26-28). From there, they introduce the idea of *urban religion*, a kind of function of *lived ancient religion* and *civic religion*, and argue that religion and the urban should be studied and perceived as in continual, reciprocal interaction (pp. 28-30). Thus, they tacitly and wisely soften their stated thesis, where the urban was seen as the active subject and the religious as the passive object. The article then discusses definitions of key concepts such as *City*, *Religion*, *Agency and Aspiration*, *Spatial Imagination* and *Appropriation* (pp. 30-35).

Part II. *The Intrinsic Logic of the City. The Mutuality of Urban Space and Prayer* consists of six articles (pp. 43-159).

Yair Lipshitz, "Ancient legacies, modern reactivations: Urban space and the praying body in artistic performance in Jerusalem" (pp. 43-61) discusses two modern performance pieces that draw on late antique rabbinic prayer. Lipshitz uses the pieces to examine the use of ancient traditions in contemporary culture and to generate fresh questions that may lead to a better understanding of ancient urban prayer practices.

In "Catering to the diaspora within: Caesarea Maritima, Greek prayer, and rabbinic Judaism", Catherine Hezser analyses attitudes to the reading of the Scripture and praying in Greek with a focus on rabbis in Caesarea (pp. 63-76). She asks the question, "Whether and to what extent this multicultural Mediterranean city's urban environment would have influenced their halakhic decision-making" (p. 63). Her well-argued article shows that Caesarean rabbis were willing to recognise prayers and the reading of the Torah in Greek and argues plausibly that the urbanisation of the rabbis prompted this willingness.

The article "The formation of Christian liturgical prayer tradition in the fourth and fifth centuries in a predominantly urban environment" is by Gerard Rouwhorst. He analyses and shows how (urban) communal prayer practices in the basilicas in the presence of the bishop and (rural) prayer practices of, for example, cemeteries and monastic settings mutually influenced each other. The article could serve as a model for conducting the research envisaged and framed by the volume editors and in *Part 1*. Firstly, in order to understand what is particularly urban, one needs to compare and contrast with something else, the rural. Secondly, while some inhabitants of modern major cities might be so estranged from rural life as to delude themselves into thinking that they are but little influenced by rural developments, the interaction between city and country was intense and vibrant in antiquity – for that reason alone any study of urban religion must take into account such interaction. Thirdly, while

Rouwhorst's article brings lucid and remarkable results, he consistently reflects on the character and limits of his sources and on which crucial questions he is unable to answer, i.e. very few sources on prayer in houses, in private, on the streets, on travel etc.

In the article "The creative potential of urban space: An urban approach to the prayers of the marginalised urban dwellers of Rome", one of the volume's editors, Maik Patzelt, discusses non-elite personal pagan prayer in the city of Rome from an "urban approach" (pp. 95-114). The sources analysed are of cause written predominantly by the elite so that we get an elite perspective of non-elite religious practice. Patzelt's approach is fruitful and allows him to glean both practices and what I would term *embedded theology* in these practices (p. 108).

"Toward a topography of the sacred in urban space: Places of religious performance at Ephesos" by Alexander Sokolicek examines pagan religiosity in Ephesos, focusing on processions (pp. 115-131). The article touch on the consequences of the Artemision becoming an "extra-urban" sanctuary (p. 116), on the eleven prayers, four pagan and seven Christian, recorded in the "Inschriften von Ephesos" (pp. 119-120), and the gods worshipped in Ephesos (pp. 120-126). The article includes three valuable maps, two made by Sokolicek himself. However, the publisher, Mohr Siebeck, reproduced the most informative map in a quality that is simply unacceptable; some information is difficult to read, and some impossible. This would be detrimental in any book, not to say in a book as exorbitantly expensive as this (144 €).

Valentino Gasparini's article (pp. 133-159), "Urban religion and risk management at Simitthus (Chemtou, Tunisia)", concludes in a splendid way the first part by asking and discussing the question, "Could religion be invoked in order to try to ensure the greatest benefits and the least possible risk" (p. 134). His case study is the inscriptions from the imperial quarries at *Simitthus*, including stamps. Gasparini rightly highlights how this material is well-suited to test the *lived ancient religion* theory (p. 134). The article provides: Firstly, a history of *Simitthus*, an overview of how the site has been explored, and of its religious landscape (pp. 135-138). Secondly, an analysis where Gasparini argues convincingly that the quarries and the Roman colony as very different entities also had different religious fabrics (pp. 138-142). Thirdly, a section and a conclusion where Gasparini shows that gods were indeed solicited in the quarries to manage and reduce risk and alleviate stress (pp. 143-149).

Part III. *The Power of Imagined Spaces. Challenging and Producing Spatial Routines of Prayer* consists of six articles (pp. 163-288).

In "The urban life of South Indian gods", Ute Hüsken combines the results of anthropological fieldwork and a reading of texts from the Brahim tradition to discuss the urban religious world of the Indian pilgrimage city Kanchipuram (pp. 163-180).

Jan R. Stenger's "Re-educating spatial habits: John Chrysostom on the production and transformation of urban space" discusses a number of Chrysostom's homilies (pp. 181-201). Stenger argues that Chrysostom (incidentally in line with the theoretical framing of this volume) perceived urban space and religious practices as reciprocally interacting (p. 198) and that he aimed for a reorientation of the city for the benefit of the lower strata (p. 194). In the city described by Chrysostom, the rich dominate space and oppress the passive poor. Religion, however, has the power to transform and, through prayer, obedience to God, and (perception of) dignity as God's children, the humble and poor become active agents who "participate in the production and use of space" (p. 199). The article is characterised by very long quotations in original Greek and English translations. These quotations are, however, accompanied by lucid analysis in dialogue with earlier scholarship and convincing argumentation (e.g., pp. 181-182, 186-188, 192-193 and 196-197).

Chrysostom, this time with his contemporary citizen of Antioch, Libanius, is again in focus in Florian Wöller's "The city as 'Colonnades' and 'Monastery': Libanius and John Chrysostom on Antiochene street processions" (pp. 203-220). Wöller lucidly and perceptively compares and contrasts Libanius' and Chrysostom's descriptions of two "processions" going in or out of the city. Both presented an Antioch in crisis, both described an appropriation and manipulation of space through the movements of the "processions", and both drew on a glorious past that the present should connect to – the pasts that the two orators pointed to were, however, different, as were their vision of the ideal Antioch.

A long prayer from *1 Clement* 59.3-61.3 is analysed and discussed by Harry O. Maier in "The prayer of 1 Clement, mutual urban formations, and the urban aspirations of Roman Christ believers" (pp. 221-238). Maier "offers a new urban spatial reading of the prayer. It aims to show that this prayer helps to place Clement and his audience in a shared urban space that idealizes civic order and seeks through language drawn from political discourse to persuade it to conceive of itself as living in a civic space of harmony and concord" (p. 222). In the analysis and discussion Maier demonstrates, along with his expertise on the letter and history of scholarship, that it is fruitful to do a "spatial reading" of the prayer and of 1 Clement in general. Surprisingly however, given that the letter is written by one urban community to another,

Maier's analyses do not really seem to support his thesis or conclusion in regard to the letter inviting its readers to occupy, particularly "urban-imagined spaces" (p. 225, further pp. 231-233). No urban spaces are emphasised in the prayer. Maier is fruitfully able to show how the author presents (imaginary and historic) spaces for his readers. Maier also shows how the author employed visualisations of space for his purposes. However, only a minority of these spaces are urban (rural spaces, e.g. 16:3, 20:4, 20:11.23:4, 24:4-5), and even in these cases, the author is not highlighting the urban character of these spaces (references to cities, most of them from Jewish scriptures, but without any urban emphasis are found in 6:4, 7:7, 11:1, 12:1). Maier also discusses the social fabric of the Roman and Corinthian congregations and describes them as relatively homogenously composed of people from the lower strata of society. It is commendable that the text is analysed in dialogue with reflections on the author's and intended readers' social world, even if both congregations were more diversely socially stratified than he assumes (pp. 225 and 235).

Hekmat Dirbas' article, "Communal prayer in an early Muslim city: Medina during the prophet's time", discusses the role of prayer in the early Muslim construction of the past, in identity formation and the interaction between Medina and prayer (pp. 239-262).

The third part is concluded with an article by Annette Weissenrieder, one of the volume's editors, "*Pater sancte*: The father appellation and the imaginaires of Jerusalem in the Vetus Latina Luke 11:2" (pp. 263-288). In this article, Weissenrieder analyses fascinating variations in how the addressee of the Lord's Prayer is addressed in the Vetus Latina traditions of the Gospel of Luke. Weissenrieder is particularly interested in the *Pater sancte* appellation. The article thoroughly discuss possible inspiration for this variation (pp. 274-281). To the credit of Weissenrieder discusses not only her own favoured theory, namely prayers of the Caesars, where she has found an example, where Valerius Flaccus addresses Vespasian in like manner, but also the possibility of Scriptural inspiration, and both subjects with equal diligence (pp. 278 and 284). This discussion is followed by a discussion of Jerusalem, the temple and prayers in Luke with special references to the Vetus Latina (pp. 271 and 281-284).

Part IV. *The Representation of the City in the Discourses about Prayer* consists of four articles (pp. 291-367)

In "Urban spaces and prayer in the Book of Judith", Barbara Schmitz provides a lively and perceptive narratological reading of the spatial construction in this novel with a special focus on the cities of Jerusalem and Bethulia (pp. 291-309). Schmitz employs the concept of *storyworld* for her analysis and reflects on the difference for both

author and reader (ancient and modern) between presenting a fictional city in the storyworld and a city that is known to both author and reader.

Nadine Ueberschaer's "The transcending of the Temple City to the Kingdom of God and its consequences for the practice of prayer" (pp. 311-327) analyses the intersection between prayer and Jerusalem and the temple in the Gospel of John. Ueberschaer observes that Jerusalem and the temple have a more prominent role in the Gospel of John compared to the synoptic gospels and that "all of John's statements on prayer appear in connection with Jerusalem" (p. 311). She argues, however, that "Although the farewell discources are located in Jerusalem, the place does not play any role for the content" (pp. 314 and 325). There are several perceptive observations in this article, e.g. that the personal relationship between Jesus (or God) and the worshippers is presented by John as the core of praying (pp. 313 and 325) and that the manifestation of divine presence and that forgiveness of sin is transferred from the temple to Jesus (p. 315).

Stefan Schorch's "Praying in the countryside: Samaritanism as an anti-urban religion" discusses how the Samaritan holy place is conceived (literary, ideologically and in ancient and medieval depictions) as a landscape and not a city (pp. 329-344). Schorch points out that the mountain was urbanised to some degree; the conception and presentation of the mountain as a landscape, therefore, represent the construction of an "anti-urban space" (p. 335, see also p. 339). The article provides the most lucid reproduction of figures and images in the volume, the quality is excellent. This shows that it would have been possible to reproduce all the other figures and images in good quality.

The final article of the volume is Cornelia B. Horn's "Prayer at the threshold of the city in the Lives of Rabbula and Barsauma: Placing a late antique bishop and a monk in spiritual and spatial perspectives" (pp. 345-367). The article is methodological reflective (pp. 346-347) and its analysis and conclusions draw into question some of the assumptions of the volume and its theoretical frame (pp. 1-40). Horn concludes that "Private prayer and prayer as an act of concentrated spirituality outside of a set liturgical space does not seem to have needed or desired the city as a public space" (p. 363).

In conclusion, this volume contributes to an understanding of some of the many different connections and interactions between prayer and ancient cities. It shows that it is productive to study ancient urban prayer practices from a lived ancient religion perspective and take into account the spatial turn. However, to understand the (ancient) city, its interaction with the rural world must be considered. Only through a reflection on the interaction and interdependence of city and countryside do we understand the (ancient) city. We will never understand it by studying urbanity in

splendid isolation. Further specifically, urban prayer practices or urbanely spatially informed prayer discourses can only be discerned if we make an effort to compare them with rural prayer practices (however meagre the source material may be). In this volume, there are articles that highlight and integrate such perspectives (e.g. the articles by Gasparini, Wöller and Rouwhorst).

Sacra artificialia. Liturgia y parafernalia en las religiones antiguas



PEREIRA DELGADO, ÁLVARO Y DÍEZ HERRERA, PABLO (EDS.) (2022). *Sacra artificialia. Liturgia y parafernalia en las religiones antiguas.* Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla. 264 pp., 11,00 € [ISBN 978-84-472-3095-2].

LORENA PÉREZ YARZA
Universidad Carlos III de Madrid
loperezy@inst.uc3m.es/l.perez-yarza@uw.edu.pl

Esta obra editada y dirigida por Álvaro Pereira Delgado (Universidad Internacional de La Rioja) y Pablo Díez Herrera (Facultad San Isidoro de Sevilla) constituye un nuevo aporte para el campo del estudio de historia de las religiones en España. La publicación está incluida en las series monográficas de arqueología de la Editorial Universidad de Sevilla, pero se trata de algo más. El conjunto de nueve contribuciones compone una obra cronológicamente ordenada y transversal que, a través de la Historia de las Religiones, trabaja material arqueológico y escrito para ofrecer un relato sobre los diferentes elementos de la liturgia y rito antiguos desde Egipto hasta el cristianismo, ofreciendo con mayor o menor éxito una visión conjunta histórico-arqueológica.

Tras la introducción, el libro abre con un primer capítulo (pp. 17-36) dedicado al estudio de las estatuillas rituales denominadas "*paddle dolls*" en el Egipto del III y II milenio a.C. Es interesante observar el trabajo de J.C. Moreno García, que aborda el tema de la introducción de estas figuras, famosas por su asociación al culto de Hathor, en un uso ritual egipcio y su auge en época de Mentuhotep II. El trabajo resulta enriquecedor no sólo porque se centra en el contexto de aparición de las mismas durante el Imperio Antiguo, sino porque ofrece un retrato que no las reduce sólo a su función ritual y considera el carácter "extranjero" de las "*paddle dolls*" egipcias. En el siguiente capítulo (pp. 37-64) se realiza un estudio textual sobre la fiesta de Pascua en Israel. A ojos del lector tal vez haya cierta falta de correspondencia entre el primer y segundo capítulo por el salto que se produce entre el estudio de estatuillas rituales egipcias y un estudio textual del mudo hebreo, aunque ambos muestran la misma preocupación por la explicación de la parafernalia religiosa y el desarrollo de los actos rituales. En concreto, P. Díez Herra realiza una descripción de los aspectos materiales de la Pascua durante el seder como se observa en la página 39, y una recopilación de las referencias religiosas a la liturgia pascual. Este capítulo, a través de cuatro etapas, lleva a cabo un análisis cronológicamente inverso de dicha celebración en el mundo hebreo y, aunque falla en ofrecer fuentes laicas más allá de Flavio Josefo, resulta en una interesante exposición.

Más adelante (pp. 65-88), A. Orsingher aborda la dimensión sobrehumana de las máscaras fenicias y púnicas, continuando con su línea de investigación principal sobre el mundo fenicio y redes mediterráneas, así como el estudio de las mismas máscaras. Aunque el tema pueda, por tanto, tener cierta falta de frescura, el trabajo del autor es uno de los más pormenorizados y con una bibliografía más extensa y detallista del volumen, ofreciendo un ejemplo excelente de la posibilidad de continuidad ritual y su capacidad de transmisión entre diferentes ámbitos culturales desde la Edad de Bronce. Esto contribuye enormemente al objetivo del libro, marcando un tono de interpretación histórico-cultural a partir de fuentes arqueológicas que sigue buena parte de la obra. En concreto, el capítulo aborda ágilmente y con una buena documentación fotográfica las implicaciones de la clasificación funcional de la heterogénea morfología de las máscaras en el mundo semita dentro del contexto mediterráneo. Tras presentar las posibles asociaciones a grupos de edad como el infantil, el capítulo aborda de forma prudente y clara la difícil discusión en torno a un potencial uso ritual de las máscaras, tanto público como privado, cuya práctica puede asociarse a ciertos lugares (áreas sacras, domésticas, necrópolis u otros) pero con un contexto de uso que no puede conocerse a día de hoy por falta de datos.

Un tono similar de interpretación, aunque menos profundo y con una visión más antropológica, continúa con el tercer capítulo (pp. 89-118). J.L. Escacena Carrasco y

Á. Gómez Peña abordan las implicaciones religiosas de las barcas como potenciales naves del cosmos a través de su representación sobre diferentes superficies durante la Iberia protohistórica. Los autores estudian el tema de la representación náutica a través de varios interesantes casos de la primera mitad del milenio I a.C. como la polémica pieza cerámica de El Carambolo, de disputada interpretación naval, o una pieza con relieve del tesorillo de Serradilla. El texto traza comparaciones desde el mundo egipcio y señala un panorama de potenciales influencias estilísticas del mediterráneo oriental, fenicio especialmente. De esta manera, los autores apuestan por una relectura iconográfica de diversas piezas de le protohistoria hispana y establecen los puntos comunes necesarios para hablar de una arriesgada cosmovisión mediterránea compartida, aunque incluso acaban defendiendo la existencia de unas características básicas comunes con otras regiones del globo. Esta última parte desdibuja la intención inicial del tema y ofrece una explicación de arqueología evolutiva más atrevida que pretende ligar culturas tardo paleolíticas con su potencial vestigio en el Mediterráneo protohistórico y antiguo. En la siguiente sección (pp. 119-152), Á. Gómez Peña expone en solitario otro tema de la protohistoria de la península ibérica desde una perspectiva más local: el estudio de las distintas representaciones iconográficas de la palmeta de abanico. El objetivo es proponer la existencia de un mitema de la flor como elemento revigorizante en el sureste de la península. A partir de una comparativa con la literatura del mundo antiguo mesopotámico y griego, el autor hipotetiza sobre los elementos comunes de la representación floral en esta región de Hispania, tanto en el interior como en la costa colonial fenicia (Malaka), defendiendo la existencia de un uso apotropaico regional de este motivo vegetal en relación con las serpientes.

Sin abandonar la misma región geográfica, el nivel interpretativo cambia con el capítulo de T. Chapa Brunet (pp. 153-182), quien lidia con las prácticas litúrgicas ibéricas desde la perspectiva arqueológica. Esta sección, que cuenta con una extensa bibliografía, lidia con el tradicional problema del estudio de las sociedades protohistóricas y presenta un claro análisis de los elementos materiales e iconográficos que se pueden entender en un contexto ritual. Reconociendo la dificultad para reconstruir el culto de espacios como el doméstico, la autora pretende dilucidar algunos aspectos inmateriales de la religión ibérica mediante el estudio de la materialidad en tres ámbitos identificables: el funerario, los santuarios urbanos (y periurbanos) y los santuarios rurales. Aunque no habla en términos de cultura visual, su trabajo está indirectamente ligado al siguiente capítulo (pp. 183-200), donde F. Marco Simón invierte el análisis tradicional de los elementos materiales de culto para dar mayor relevancia a la agencia atribuida a la parafernalia religiosa, en concreto a los "objetos del mago", o, mejor dicho, a los objetos de los rituales mágico-religiosos. El autor recopila algunos interesantes casos

del mundo antiguo y completa el planteamiento teórico de la anterior contribución, explicando con mayor claridad la interrelación entre la materialidad e inmaterialidad en el marco de la religión grecorromana. Desde esa perspectiva se contrastan las fuentes escritas con parafernalia religiosa, lo que permite al capítulo reivindicar la necesidad de vincular ambos aspectos como parte de un entorno cultural común que da valor específico tanto a las palabras como a los objetos.

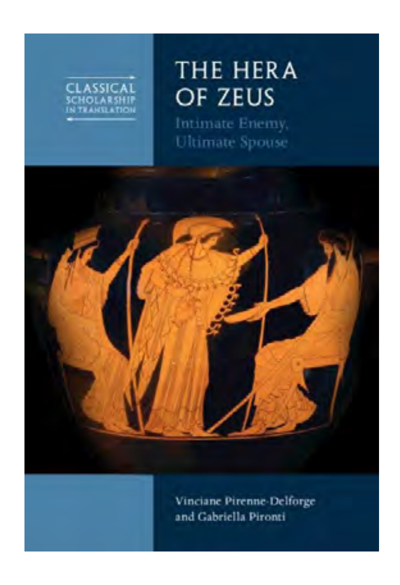
La siguiente sección continúa en el mundo grecorromano a manos del interesante trabajo de S. Montero (pp. 201-232). El autor aborda desde los textos un tema actualmente en boga, la sal, y presenta sus usos religiosos como un componente esencial de la parafernalia religiosa en el rito sacrificial. A través de este condimento, el capítulo explica la elaboración de sustancias como la *mola salsa* para ofrecer una rica revisión diacrónica de su empleo religioso, que ilustra bien una dimensión de la materialidad – la de los elementos fungibles o perecederos – que a veces se tiende a ignorar. Por último, el libro cierra con un estudio (pp. 233-259) sobre el origen y evolución del vestuario litúrgico cristiano, el cáliz y la patena a partir de formas romanas. F.J. Martínez Rojas ofrece una cuidada revisión de la historia de la vestimenta y la aplica al desarrollo de la parafernalia religiosa del cristianismo, retratando de forma amena un proceso formativo con distintas etapas en el seno del debate entre la evolución linear desde el mundo romano o ruptura en el desarrollo histórico. De esta forma, el autor nos muestra la conservación de objetos profanos como elementos rituales aún cuando su uso cotidiano se desvanece, lo que cierra, sin conclusión pero de forma adecuada, la composición de esta obra, que no presenta una conclusión conjunta.

Sacra artificialia resulta en una obra interesante con partes variadas. Es en esta heterogeneidad, en principio positiva, donde se puede encontrar, sin embargo, una de las limitaciones de la obra. Los capítulos abordan aspectos algo distintos del estudio religioso y, más allá de la sección central dedicada a la península ibérica, las secciones responden además una cronología distinta. Esta doble distinción lleva a que el tema central de la obra se desluzca y ocasione dificultades de homogeneización. En concreto, la variedad de fuentes antiguas, que no corresponden solo al mundo clásico, hace echar en falta la existencia de una explicación de las abreviaturas, que se emplean en cada capítulo de acuerdo con la disciplina principal de cada sección. Asimismo, no existe mención a las ediciones empleadas de las fuentes antiguas y en ocasiones las traducciones se echan de menos. Aunque son elementos no esenciales en obras especializadas, este volumen editado tiene una orientación multidisciplinar, y, por tanto, habría sido deseable un mayor esfuerzo para permitir la lectura de un público diverso. En la página 214 tenemos condensados la mayoría de los problemas de edición de este libro, donde aparecen diferentes tipos de referencia a textos clásicos en el mismo párrafo (con y sin

números romanos), citas alternativamente con y sin traducción, y largos pasajes latinos integrados tanto en el párrafo como separados en uno aparte.

Con todo, hay que destacar el esfuerzo por una edición equilibrada y bien trabajada. La extensión de los artículos se adapta a los diferentes temas y especialidades, siendo por lo general más extensos aquellos trabajos de carácter arqueológico, aunque es notable el mantenimiento de una homogeneidad en la profundidad de la bibliografía, que muestra un buen equilibrio entre obras de referencia historiográfica y trabajos actualizados. La única excepción, tal vez, es el capítulo sobre la Pascua, que tiene una edición menos pulida. El uso homogéneo de un sistema de citación basado en los modelos de arqueología y ciencias sociales ocasiona que los últimos capítulos tengan una lectura algo más difícil. La necesaria cita de textos literarios y epigráficos junto con las citas múltiples entorpecen la lectura, aunque se trata de un mal menor como consecuencia de aunar distintas formas de trabajo, que incluso llega al punto de homogeneizar la bibliografía en español, incluyendo el capítulo en lengua italiana. Por otro lado, un elemento especialmente loable de la edición es el material fotográfico, cuya calidad es alta y sirve para ilustrar de forma eficaz el contenido escrito, facilitando enormemente la comprensión de muchas explicaciones. Este libro tiene el mérito de abordar un tema multidisciplinar que requiere la participación de distintas especialidades, y se puede afirmar que constituye un trabajo con temas atrayentes, si bien su interés como volumen unitario no es tan destacado, y es recomendable su lectura individualmente por capítulos, especialmente el último tercio y dependiendo de la disciplina de cada lector.

The Hera of Zeus



PIRENNE-DELFORGE, VINCIANE & PIRONTI, GABRIELLA (2022). *The Hera of Zeus. Intimate Enemy, Ultimate Spouse.* Classical scholarship in translation. Cambridge & New York: Cambridge University Press. 348 pp., 90£ [ISBN 978-1-1088-4103-0].

ELENA DUCE PASTOR
Universidad Autónoma de Madrid
elena.duce@uam.es

¿Quién es realmente la diosa Hera? Con esta premisa Vinciane Pirenne-Deforge y Gabriella Pironti han escrito este volumen sobre la diosa del Olimpo con una perspectiva holística. Su objetivo es adentrarse en la sociedad de los dioses y en la relación con los hombres de la diosa Hera como personaje mitológico, reflejo humano y objeto de culto. El libro consta de una introducción breve a cargo de Fritz Graf, tres capítulos, conclusiones y los anexos. Si bien los capítulos son extremadamente largos, consigue mantener un hilo conductor.

La breve introducción apunta al valor de Hera como reflejo de una cosmogonía. Fritz Graf, uno de los grandes expertos mundiales en religión griega,[1] plantea todas las posibilidades que puede ofrecer el estudio de un dios olímpico. En realidad presenta los tres grandes capítulos del mismo y la complejidad de las fuentes religiosas.

El capítulo 1, titulado "On Olympus, conjugal bed and royal throne", analiza el papel de Hera como esposa y reina del Olimpo desde las cosmogonías. Hera, diosa llena de atributos que se asocian a la venganza y los celos, no deja de formar parte de los orígenes de la generación de los dioses olímpicos igual que Zeus, de hecho, Hera es anterior. La construcción de poder del Olimpo es una lucha intergeneracional donde las mujeres son agentes pasivos que empujan a los hombres a la acción. Ocurre con Cronos, castrando a su padre por orden de su madre y lo mismo con Zeus, que es ocultado por su madre. En esta historia, Hera ha de cerrar el círculo de competición, ascendiendo como esposa legítima pero sin dar fruto a una descendencia conflictiva. Si bien Hera no es la única esposa de Zeus, como hermana y esposa, acaba con la competición. Es de resaltar el vaciado de fuentes literarias presentes en esta parte, desde los siglos Oscuros en adelante, que permiten comparar referencias mitológicas en momentos muy diferentes de la historia griega.

En los ciclos mitológicos, Hera aparece casi como una *parthenos*, no está sexualizada en contraposición con Afrodita. Tampoco se explota su maternidad, como se hará con Deméter o Leto. No se duda de sus relaciones sexuales con Zeus, ni de la maternidad de Ares, pero su actitud está volcada en la cólera y la venganza más que a los cuidados. Por ello, Hera es una diosa bastante individualista, que no encajaba en ninguno de los roles tradicionales que se asimilaban con los humanos.

El capítulo segundo, titulado "In the cities Teleia and Basileia" se estudian todos los cultos de Hera en el mundo griego antiguo. Más allá de la mitología clásica, hay toda una serie de historias asociadas a los humanos donde los dioses toman partido y son origen de un culto. En ese sentido, Hera es dueña y señora de múltiples santuarios. Si bien los más famosos son los de Argos, Samos y Olimpia, el libro estudia en detalle espacios mucho menos conocidos o de culto más intrincado, como es el caso del santuario portuario de Perachora, cerca de Corinto. Es especialmente valioso en esta parte que los autores integran todos los elementos del culto, teniendo en consideración la arquitectura de los espacios, los sacerdocios y las fuentes sobre las fiestas que se celebraban. Además, en lugares sobradamente conocidos como Olimpia, no solo se analiza como espacio panhelénico y de lugar de celebración de los juegos, sino

1. Graf, 1985; 1995; 2013.

desde la relación de Zeus y Hera desde el culto. Conseguir aunar lo mítico con los espacios del santuario aporta un nuevo punto de vista.

El capítulo 3, titulado "From anger to glory, testing and legitimising", está dedicado propiamente a la cólera de Hera que ha sido apuntada en el primer capítulo. Se hace un recorrido por los héroes que dependen de Hera: tanto de manera favorable tal y como ocurre con Jasón, como desfavorable, un ejemplo serían los episodios con Heracles. No obstante, se hace un análisis de las causas profundas de la participación de Hera. No solo se habla de la infidelidad de Zeus con Alcmena, sino también del acto de *hybris* de Pelis, que conduce a Hera a apoyar a los Argonautas. Esta parte es quizá la menos original, pero supone una actualización bibliográfica sobre el mismo.

También hay espacio para episodios mucho menos conocidos en los que Zeus y Hera actúan como una pareja como en el mito de Politecno y Aedon, amante matrimonio que comete un pecado de *hybris* al declararse más feliz que el de Zeus y Hera. La competición que les impone ambos dioses como castigo acaba con la lucha entre ambos y la destrucción de la familia de mortales.

Son especialmente interesantes las referencias simbólicas que se apuntan, relacionando atributos como la leche de Hera con una masculinización de la diosa, como si fuera su semen. Lo cierto es que Hera parece ir aparte de Zeus, amamanta a Heracles porque su leche es poderosa, pero de manera involuntaria, no es una madre amante ni se preocupa de sus hijos, que aparecen separados de los de Zeus. Tampoco tiene control sobre la misma, al igual que Zeus no tiene control sobre su semen, que siempre es productivo en el cuerpo de las mortales. Esta dicotomía de lo masculino y lo femenino en un contexto nuevo va en la línea de los límites de Género y la fluidez, que arranca de los estudios de la antropóloga Judith Butler.[2]

En el capítulo final de conclusiones, titulado "Envoi" las autoras apuntan a la dificultad de definir a Hera, la diosa indiscutible del Olimpo, siempre enfadada, siempre fuera de su rol. Hera es una diosa que no encaja en los roles asociados a lo femenino, es demasiado compleja y demasiado independiente. En cambio, tiene una legitimidad que se exhibe en la mitología y en los cultos, si bien con versiones diferentes. La Hera mitológica es diferente de la Hera a la que se le rinde culto en los santuarios. Es una mujer imperfecta, un fracaso como madre y como esposa. No obstante, su dignidad es absoluta. Es una diosa que no encaja en el mundo femenino, es demasiado poderosa y eso la hace temible.

En general es un libro bien construido, con una idea clara y mucho detalle en el análisis. Renueva los estudios sobre Hera, que no están en pleno auge. Por poner

2. Butler, 1997; 2007.

un ejemplo, la reciente publicación "Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean"[3] es un compendio sobre diversos dioses y no dedica ni una sola aportación a Hera. En ese sentido este trabajo es complementario.

Son especialmente útiles los anexos, con una bibliografía precisa y actualizada y un índice general y de lugares que facilita la consulta, especialmente en lo que a lugares de culto se refiere. En cuanto a las debilidades del mismo, podría haberse dado espacio a un capítulo que situase a Hera respecto al resto de los dioses olímpicos, pues no queda muy claro lo que no atañe a Zeus. Por otro lado, la importancia de Hera como diosa matrimonial queda desdibujada en un intento de centrarse en la mitología detrás de los santuarios. Habría sido interesante reflejar los datos conocidos sobre los cultos de preparación matrimonial que se hacen en honor a Hera y que la acercan a diosas como Artemis o Afrodita.

Podemos afirmar que es un libro bien construido, destinado al especialista y con gran rigor académico. Además, tiene valor como libro de consulta y actualiza de manera competente las nuevas visiones sobre la interacción entre la mitología y los espacios cultuales. Finalmente, acoge las líneas más recientes de pensamiento sobre la construcción del Género y la interseccionalidad desde una perspectiva religiosa.

Bibliografía

Butler, Judith (1997). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidos.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Madrid: Paidos.

Galoppin, Thomas, Guillon, Elodie, Luaces, Max, Lätzer-Lasar, Asuman, Lebreton, Sylvain, Porzia, Fabio & Bonnet, Corinne (2022). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean*. Boston: De Gruyter.

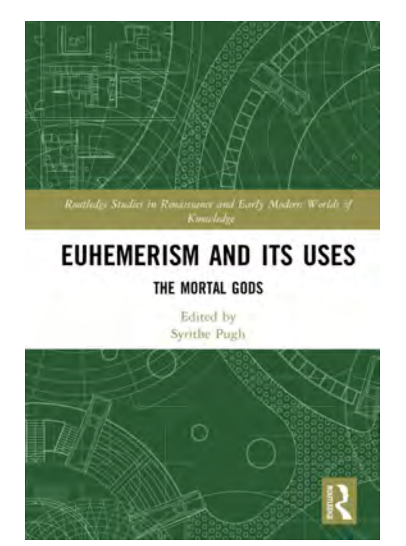
Graf, Fritz (1985). *Greek Mythology. An Introduction*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Graf, Fritz (1995). *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press.

Graf, Fritz (2013). *Ritual Texts for the Afterlife Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge.

3. Galoppin *et al.*, 2022.

Euhemerism and Its Uses



PUGH, SYRITHE (2021). *Euhemerism and Its Uses. The Mortal Gods.* Routledge studies in Renaissance and early modern worlds of knowledge, 19. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge. X, 336 pp., 160.00 $ [ISBN 978-0-3675-5699-0].

FERNANDO LOZANO GÓMEZ
Universidad de Sevilla
flozanogomez@us.es

Este libro es una novedad bienvenida en el ámbito de los estudios historiográficos y recepción del mundo Antiguo; este último se encuentra entre los campos más prolíficos y en auge en la actualidad y en el que lamentablemente no siempre aparecen productos de la calidad científica y solvencia intelectual del volumen editado por S. Pugh (University of Aberdeen).[1] El libro se incluye en la serie *Routledge Studies in*

1. Existen muchos indicios del auge de los estudios de recepción. De una parte, las editoriales más prestigiosas han creado cabeceras para estos estudios. De otra, han aparecido varias revistas dedicadas a este ámbito en exclusiva, como *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, o *Classical Receptions*

Renaissance and Early Modern Worlds of Knowledge. La obra cuenta con 11 capítulos; una introducción, a cargo de S. Pugh; un interesante apéndice sobre las fuentes para el estudio de Evémero, y se cierra con un útil y detallado índice.

Los capítulos son los siguientes: "Gods in Space and Time. Callimachus and Euhemerus" (C.L. Caspers, Murmellius Gymnasium, Alkmaar); "Euhemerism in Virgil's Aeneid and Ovid's Metamorphoses" (D. Agri, University of Birmingham); "Lactantius' Euhemerism and Its Reception" (Elizabeth DePalma Digeser y A. Barboza, University of California-Santa Bárbara); "Grounding the Gods. Spreading Geographical Euhemerism from Servius to Boccaccio" (A. Gerber, James Madison University); "Mythography as Ethnography. Euhemerism in Giovanni Boccaccio's Explications of Mercury in the *Genealogie Deorum Gentilium Libri*" (D. Lummus, University of Notre Dame); "Tracking Titan from Boccaccio to Milton. Euhemerism and Tyrannomachy in the Renaissance" (S. Pugh, University of Aberdeen); "'Canonized Bones'. Shakespeare, Donne, and the Euhemeristic Aesthetic in Early Modern England" (E.J. Guagliardo, Bogaziçi University); "*Totus adest oculis*? Approaching Euhemerism in *Ben Jonson, His Part of King James His Royal and Magnificent Entertainment*, 1604" (E. Buckley, St Andrews University); "'The Sins of Euemeros Against Truth and Honesty': Indo-European Comparative Mythology versus Euhemerism in Victorian Britain" (M.D. Konaris, Swedish Institute at Athens); "Frazer as Euhemerist. The Case of Osiris" (R.A. Segal, University of Aberdeen); "Between Reception and Deception. The Perennial Problem with Euhemerism" (N.P. Roubekas, University of Vienna).

El estudio introductorio es realmente valioso y ofrece una visión general sobre el evemerismo, los problemas que plantea su análisis, los principales trabajos que se han publicado sobre la cuestión y la recepción de la obra de Evémero en la Antigüedad. Comienza con una útil definición del concepto: "La idea de que los dioses griegos fueron realmente hombres y mujeres que vivieron junto a otros hombres y mujeres en algún momento del pasado, y que finalmente murieron y, como siempre ocurre con los hombres y las mujeres, fueron enterrados" (p. 1). La definición tiene una doble virtud: por una parte, acota las discusiones y centra el tema; por otra, vincula este trabajo y el resto de los capítulos incluidos en el volumen en el ámbito de la historia de las ideas (p. 20).

La introducción plantea otras cuestiones importantes para el estudio del evemerismo, al separarlo de conceptos y temas a los que se suele vincular como son la

Journal. A modo de introducción sobre los estudios de Recepción, véanse: Hardwick, 2003; Martindale & Thomas, 2006, y Hardwick & Stray, 2007.

racionalización del mito y la divinización de los gobernantes. En este sentido señala que los hombres y las mujeres que se convirtieron en dioses según Evemero lo hicieron como consecuencia de su poder; no necesariamente después de muertos y en parte en un acto de *hybris*. La introducción es, en efecto, una de las aportaciones más valiosas del volumen, aunque se podría argumentar que el esfuerzo de Pugh por identificar el evemerismo y separarlo de otros conceptos, movimientos religiosos y acontecimientos históricos con los que se le ha vinculado con frecuencia –un esfuerzo que en general es acertado y útil para la comprensión del evemerismo y su recepción posterior-, quizás deja sin explicar o al menos no atiende suficientemente al hecho de que los escritos de Evémero y su pensamiento surgieron en el cambiante y problemático contexto religioso y político del siglo IV, que se caracterizó por la superación del horizonte cívico griego y el establecimiento de sólidas dinastías de hombres divinos. En definitiva, como señaló Versnel, "*one can hardly avoid the impression that the concurrence of the growth of henotheism on the one hand, and the development of hierarchical lines in the social setting of the polis and of monarchical forms of rulership on the other, are more than sheer chronological coincidences*".[2] Una afirmación que se puede aplicar también al desarrollo del evemerismo.

El contenido de la obra se estructura en tres partes. En la primera, los tres capítulos iniciales (Caspers, Agri y DePalma Digeser y Barboza) estudian episodios fundamentales de la historia y la recepción del evemerismo en la propia Antigüedad. Se plantea una interesante reflexión sobre Calímaco y Evémero que se completa con una valiosa aproximación al valor que tuvo el evemerismo en dos obras centrales de la literatura romana y la religión/mitología posterior, como son la *Eneida* de Virgilio y *Metamorfosis* de Ovidio. Por último, esta sección sobre el mundo Antiguo se cierra con la recepción del evemerismo de Lactancio, así como en el uso que se puede rastrear en el autor cristiano del propio Evémero. A continuación, los siguientes dos estudios se centran en la transición posterior de la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Esta sección comienza con la aportación acertada de Gerber sobre el devenir del evemerismo hasta Boccacio; mientras que el excelente e interesante trabajo de Lummus se centra más nítidamente en la figura de Boccacio, en especial en su *Genealogie deorum gentilium*, que se considera el principal transmisor del evemerismo en la Europa del Renacimiento y los períodos posteriores. A partir de este capítulo, el resto de las aportaciones se centran en la recepción del evemerismo en la edad moderna y contemporánea sobre todo en el mundo anglosajón, con estudios particulares, muy interesantes, sobre Milton, Shakespeare, Jonson o Frazer, entre otros. Se trata de apor-

2. Versnel, 1990, p. 37.

taciones sólidas, bien construidas, y de un nivel intelectual consistentemente alto, que no es frecuente en obras colectivas de este tipo. La orientación hacia el mundo anglosajón es comprensible y no parece una decisión criticable. No se puede obviamente ofrecer una visión general de la recepción de Evémero en la literatura europea en su conjunto y los estudios sobre religión grecorromana de ese período, de forma que antes de plantear una miscelánea impresionista, parece adecuado centrar más el discurso y ofrecer conclusiones sólidas sobre un contexto cultural concreto. Sería deseable que alguien recogiera el guante tendido por Pugh y los otros participantes del volumen para ofrecer estudios de conjunto sobre otras tradiciones nacionales europeas y el impacto que en ellas tuvo el evemerismo.

El último capítulo, firmado por Roubekas, que es uno de los grandes conocedores del evemerismo, se dedica a un aspecto sumamente interesante, pues afronta el estudio del evemerismo desde la teoría de la recepción.[3] Aunque todos los trabajos de alguna forma incorporan reflexiones de este tipo, sin embargo, Roubekas lo hace de forma diferente y monográfica. El autor insiste en la imposibilidad de separar el significado de un texto del momento en el que se lee y de las expectativas, conocimientos previos sobre dicho texto y contexto socio-histórico personal de cada lector o grupo de lectores. Se trata de una reflexión muy adecuada, especialmente para el caso de Evemero, cuya obra, como se sabe, sólo se conserva gracias a otros autores. En cierta medida, situar este trabajo al final del libro redondea la monografía, pues establece un diálogo con la importante introducción de Pugh, a la vez que amplia y finaliza algunas de las cuestiones que se plantearon al comienzo del volumen.

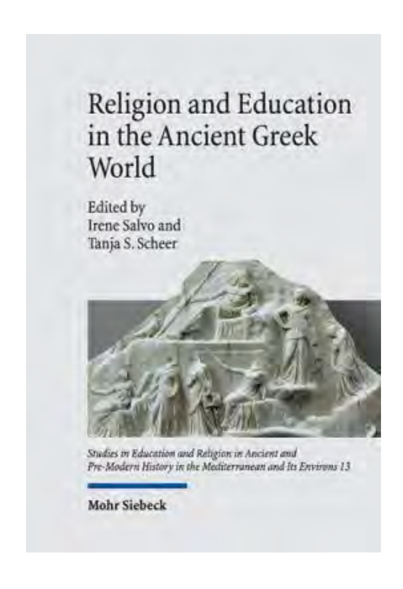
El apéndice final (pp. 263-322) es obra de C.L. Caspers (Murmellius Gymnasium, Alkmaar). En él se recogen todos los testimonios sobre Evémero, su *Hiera Anagraphé*, y su recepción entre los escritores griegos y romanos, traducidos al inglés. Se trata de un trabajo útil y práctico, en especial para los investigadores anglófonos, que se basa en la edición que Winiarzcyk realizó para la Teubner.[4] Se ofrece una nueva numeración de los testimonios, quizás innecesaria, aunque se ofrecen concordancias con las obras anteriores (pp. 326-328), así como unos índices particulares para el apéndice que resultan útiles.

3. Roubekas, 2017.
4. Winiarzcyk, 1991.

Bibliografía

Hardwick, Lorna (2003). *Reception Studies*. Oxford: Oxford University Press.
Hardwick, Lorna & Stray, Christopher (eds.) (2007). *A Companion to Classical Receptions*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
Martindale, Charles & Thomas, Richard (eds.) (2006). *Classics and the Uses of Reception*. Oxford: Blackwell Publishing.
Roubekas, Nickolas P. (2017). *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*. Londres & Nueva York: Routledge.
Versnel, Henk S. (1990). *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 1: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Studies in Greek and Roman Religion, 6.1. Leiden & Nueva York: Brill.
Winiarzcyk, Marek (1991). *Euhemeri Messenii reliquiae.* Leipzig: Teubner.

Religion and Education in the Ancient Greek World



SALVO, IRENE & SCHEER, TANJA S. (EDS.) (2021). *Religion and Education in the Ancient Greek World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 294 pp., 69,00 € [ISBN 978-3-16-159881-4].

SARAH C. MURRAY
University of Toronto
sc.murray@utoronto.ca

The collected set of essays published in this volume, *Religion and Education in the Ancient Greek World*, originated in a conference of the same name that took place at the University of Göttingen in 2017. The papers cover a wide range of topics on the general theme given in the title, and the material covered stretches in scope from the Archaic period to Late Antiquity.

Education and religion are rich areas of scholarly research, but the two have not been as often queried together as they have been explored along separate intellectual trajectories. The aim of this volume is to work towards filling that gap, and in thus doing to explore the intellectual nexus between religious practice and educational praxis in

Greek antiquity. The impetus for doing so arises in part from a growing recognition that participation in religious life and responsibility for sacred duties were central to community membership within Greek *poleis*. It also relates to new developments in the study of ancient religion that emphasize the lived, material, practical experience of ritual rather than attending to its normative or spiritual elements.[1] Bringing these two strands of research together, the volume queries processes and products that facilitated replication of knowledge about practical requirements, correct procedures, moral standards, and skills pertinent to the conduct of Greek religion.

Such matters are lucidly described in a brief introductory chapter by the volume's editors. Salvo and Scheer emphasize the extent to which basic principles of religious education in the ancient Greek world differed dramatically from the normal mechanisms common to modern religions such as Christianity and Islam as well as modern educational methods. Neither ancient Greek religion nor education relied on foundational texts or "textbooks", traditionally construed, as a core repository of and conduit for knowledge. In an environment wherein dogmatic texts were absent, but learning and orthodoxy in practice were strongly desired, communities faced a complex landscape of possibilities for religious education.

Some additional background and contextual information is provided in a second introductory chapter by Josine Blok, whose work on the role of religious life in the *polis* seems influential in the framing of the volume.[2] Blok's discussion in this context highlights one enduringly perplexing characteristic of democratic *poleis* – they were systemically reliant on competent citizens, yet possessed no systematic institutions for providing training in the necessary competencies.[3] While the chapter does not establish a firm answer to how this all could have worked in the grand scheme of things, Blok highlights the reciprocal transactions that stood at the heart of participation in Greek religion as a key issue. She posits that reciprocity was the crucial competence required of citizens in the context of their religious practice, and that transmission of the elementary literacy required to engage in reciprocal systems could have occurred organically through participation across generations.

The questions at issue in the ten papers that follow likewise orbit around the operational nuts and bolts of Greek religious practice and belief. How did religious officials learn what to do, whether through words or deeds? How did children and younger members of the community internalize how to act, what to believe, and why it all mat-

1. E.g., McGuire, 2008; Brulé, 2009; Blakely, 2017.
2. Blok, 2017.
3. On women's competencies in the *polis,* see papers in Dillon, Eidinow & Maurizio, 2018.

tered? Did responsibility for this process fall to parents, priests, fellow citizens, or even the gods? Answering such questions requires authors to wrestle with the practicalities of knowledge transmission and the roles of various people and material objects in serving as conduits for knowledge in both its embodied and intellectual forms.

The papers in the volume are divided into four sections (II. Actors and Models, III. Performing Knowledge, IV. Skills and Media, and V. Astrology, Philosophy, and Religion). Readers will find many cross-cutting currents throughout these sections. I identified three alternative groupings that seemed meaningful outside of the structure decided upon by the editors: roles and role models, formal knowledge, and cultural transmission. I organize my discussion here accordingly, rather than according to the order in which the papers are presented in the volume. My hope is that this format will bring out with most impact the overall conclusions that I drew from the collection.

Effective religious education involves the establishment of appropriate roles and role models. Community members need to understand the correct role they ought to play within a religious community, and must learn how to conduct themselves accordingly. Role models help to demonstrate and propagate desired behaviors down the social hierarchy. Salvo's and Bocksberger's papers deal with former issue. Salvo's paper argues that local cult associations served as valuable (and heretofore overlooked) platforms for experiential learning, venues in which participants could interact with others of a range of ages, genders, and social roles. She defines cult associations (p. 37) as "all those private, voluntary groups, with mixed membership, whose main but not necessarily sole aim was the worship of a particular deity". The paper supports its argument with concrete pieces of evidence that provide oblique confirmation that cult associations were mechanisms for learning. For example, the families of *orgeones* (officials responsible for rites) assigned to the cult of Echelos and the Heroines in Attica likely participated in the distribution of meat at festivals, which also provided an opportunity for younger members to learn about the hero and related myths. Since group members were included on a hereditary basis, it is not difficult to envision a situation in which such festivals occurred regularly in a wide range of communities, offering a rich canvas for learning.[4] Salvo also highlights the evidence of sanctions, effectively punishments for not participating.[5] She argues that these demonstrate another layer of the importance of learning about gods – it enabled community members to avoid trouble by knowing when sacrificial fees were due and in what amount (p. 46). As do many of the papers in the volume, this discus-

4. Gabrielsen, 2016.
5. An issue also discussed in Kloppenborg and Ascough, 2011.

sion focuses attention on the role of women and children in duties associated with cult associations.[6]

Bocksberger's delightful paper on dancing little bears at Brauron likewise focuses on females and children, and also highlights the social and developmental importance of learning by doing. The fundamental importance of participation in choruses as a form of religious and civic education has long been apparent.[7] Within this general context, Bocksberger focuses on the *arkteia* ritual enacted in honor of Artemis at Brauron and Mounychia. She is especially concerned with the logic according to which participants were described as "playing the bear", as well as its implications for understanding dance as a civically meaningful skill. Traditional interpretations of the "bearness" of the *arkteia* participants have relied on relatively obtuse assumptions about the need to prepare maidens for marriage by taming the wild animal within,[8] or the maternal fierceness of bears,[9] but Bocksberger convincingly dismisses these arguments. It is likely that the girls who celebrated the *arkteia* were very young, between 5 and 10 years old. Therefore, reconstructing a scenario in which the rites were preparatory for marriage leaps over the stage of maidenhood pertinent to the girls exiting the *arkteia*. Instead, Bocksberger argues, the bear analogy likely pertained to the resemblance between toddlers, who are characterized by awkward proportions and clumsy movements, and the offspring of wild bears. Maidens dancing are, instead, compared to more gracile animals, such as deer. The reference to bears in the *arkteia* likely pertains to the function of the rites: to train young girls, who would participate in choruses as maidens, to dance properly, taming the awkward movements of their youth so that they could achieve the lightness and elegance of a deer. This argument intersects nicely with a recent, equally compelling paper by Cullhed, which elucidates the relationship between the deer painted on the famous Dipylon *oinochoe* and the poem written on the vessel, which promises the jar as a reward to the young dancer who performs most gracefully (*atalotata*), a characteristic also associated with the graceful movement of young animals.[10] All of the papers in the collection are excellent, but Bocksberger's contribution is a real highlight for its clarity and originality of argumentation, not to mention the wonderful photographs of "dancing" baby bears.

While the two papers discussed above concern embodied, physical learning, Stavrianopoulou and Horster focus on processes of learning by observation. In par-

6. See also Kierstead, 2018 on women's roles in associations more generally.
7. E.g., Ingalls, 2000.
8. Sourvinou-Inwood, 1988, p. 29.
9. Perlman, 1989.
10. Cullhed, 2021.

ticular, both deal with the importance of modeling behavior in ways that are visible and create an impression, as operative among two different groups. Stavrianopoulou considers elite women modeling purity and values in the Hellenistic period and Horster addresses the role of cult personnel along a similar line of thinking, but with quite different results.

According to Stavrianopoulou, a prominent, public, and even political role for women resided in their position as exemplars of religious knowledge, defined (p. 57) with Theodor Jennings as "knowing how to act" and "knowledge of the fitting action".[11] The author reconstructs a scenario in which the rise of politically and socio-economically important women, e.g., as queens, during the Hellenistic period triggered a societal increase in the extent to which women's actions were regulated (p. 66). This is demonstrated through examples of laws governing aspects of ritual purity, to which women were especially beholden. Such examples primarily concern prohibition of entry to sacred precincts, e.g., that of Isis and Serapis at Megalopolis (ca. 200 BCE) or Artemis, Zeus *Hikesios* and the *Theoi Patrooi* at Kos (ca. 200-150 BCE), for women who had recently given birth, had an abortion, menstruated, or engaged in intercourse. The broader scope of controls on women's behavior is also evident from rules surrounding activities and attire during mandatory periods of mourning.[12] These examples are helpful for demonstrating the author's point, because adherence to such roles must have been difficult to enforce precisely, so it seems likely that only strong, invisible social pressures could truly effect widespread compliance. Anecdotal evidence mustered by Stavrianopoulou about the behavior of high-profile, elite Hellenistic women supports the fact that they did strive to model piety and ritual purity. This certainly could have been conducive to encouraging adherence amongst members of less-visible communities who were probably less subject to surveillance on a regular basis.

While we might intuitively expect cult personnel to likewise have served as important societal paragons of proper religious behavior, inculcating knowledge about the correct ways to act in a wider population, Horster's paper argues that the evidence does not strongly support this conclusion. It is true that some literature discusses pious and exemplary religious personnel, but just as common are stories of priestesses behaving badly. Examples given in the paper include the corrupt behavior of priestesses at Delphi who invented a prophecy according to which the Spartan Cleomemes might overcome the sitting king Damaratos and the priestess of Artemis, Komaitho, who had forbidden sex in the *temenos* of the sanctuary. As Horster points

11. Jennings, 1982.
12. See also Stavrianopoulou, 2005.

out, the fact that all such stories involve women may arise primarily from the general misogyny of Greco-Roman society (or just Pausanias, the author from whom most such stories derive). However, the overall point of the paper, that *all* people and communities were expected to act in an appropriately pious manner in order to ensure the prosperity of their towns urges caution against overestimating the importance of specific cult personnel as teachers of virtue.

It is clear from the papers discussed above that transmission of religious knowledge often occurred through *doing* and *seeing*, rather than reading or memorization. Despite the lack of a foundational book, Greek religious life was also full of diverse texts, including but not limited to dedicatory inscriptions, funerary inscriptions, sacrificial calendars, cult regulations, temple or treasury inventories, contracts, statutes, oracular texts, curse tablets, and amulets. Thus, it is not possible to truly understand Greek religious knowledge systems, including likely processes of knowledge transmission, without considering the role of information "technologies". Three papers in the volume discuss topics along these lines.

Wolicki's discussion of literacy among female priests raises compelling conundra regarding the apparent gap between some duties and skills required for serving as cult personnel or participant and the social personae of the relevant individuals. As discussed above, sacred laws are sometimes addressed specifically to women, though it is doubtful that the general population of women was literate.[13] If they were not, we must reconstruct some other mechanism for their "education" as to the relevant rules; perhaps here the role models discussed above could have played an especially crucial role. Moreover, some religious texts involve contracts and agreements that concern women as transacting parties. If we assume that such interested parties were largely illiterate, how would they have managed to access this information? How would women have known to what their contract bound them if they were unable to read the texts? Wolicki makes the reasonable suggestion that a male interlocutor, such as a *kyrios*, could have mediated contractual agreements involving women (p. 189). Another possibility is that laws and texts were read aloud to illiterate people by other ritual officials, and that the formal skill of memorization was more fundamental to religious learning than was reading.

Similar questions surface in Cuomo's paper, which builds upon her previous work on ancient mathematics and numeracy[14] in emphasizing the frequency of mathematical activity in temples and sanctuaries. In doing so, it pushes back on a

13. Cole, 1981.
14. Cuomo, 2001.

historical tendency to distinguish Greek from non-Greek cultures insofar as the latter are seen as keeping science and religion separate while the latter, characterized by so-called temple economies, are not. Jettisoning such a distinction is salutary in part because it is not consistent with the evidence, as Cuomo shows, but also because it opens up the possibility of comparative analysis between Greek and other Mediterranean communities. I might add that it is also helpful in further eroding notional distinction between Bronze Age Aegean states and historical Greek states, since both preserve evidence for complex quantitative activity occurring in relation to sacred institutions.[15] If we accept that complex "temple numeracy" was required for the administration of religious affairs in Greek sanctuaries, the pertinent questions that needs addressing in the context of religious education concern who and how. Who would have conducted the transactions required, which demanded skills ranging from basic addition and subtraction to understanding fractions and calculating exchange rates? How could such skills have been taught across generations, and through what mechanisms? Cuomo envisions a situation in which such matters varied greatly from place to place, so that there can be no one-sized solution, but posits that enslaved specialists may have played an important role.

Moving from math to science, Bultrighini's paper sets out the evidence for an astronomically informed "cult of the seven planets" and its emergence during the Hellenistic period. The paper discusses presumed processes of knowledge diffusion concerning astronomical principles, seen as occurring in an east to west direction alongside well-known eastern Mediterranean religions, such as the worship of Egyptian Isis and Sarapis or the Indo-Iranian Mithras. As astronomical knowledge was always connected to religious belief in antiquity, these two developments have often been thought of as one and the same.[16] However, Bultrighini argues that evidence for such an east-west transmission for a specific cult associating the days of the week with particular gods is entirely lacking. This set of ideas, it seems, arose in Rome or Italy, rather than emanating from east to west. While the mechanisms involved and the nature of the cult's eventual transmission around the Mediterranean during the Roman imperial period and Late Antiquity are not the focus of discussion, the practice of such a cult certainly speaks to some degree of education regarding the heavenly bodies and abstruse ideas about the nature of the universe amongst a wide slice of the populace.

15. Lupack, 2008.
16. Cumont, 1912; Hübner, 1983.

A third group of papers deals with the intersection of religious education and cultural products, specifically theatrical performances, painted pottery, and statuary. Presumably practitioners of Greek religion were eager to understand the stories and myths associated with the supernatural beings that governed their fates, and it is clear that culture – stories, literature, and imagery – played a part in disseminating this knowledge. The details of such interplay between cultural products and religious understanding are queried in papers by Gödde, Scheer, and Tanaseanu-Döbler.

Gödde asks what theater may have taught Greek people about their religion. While scholars of Greek theater do not always consider their subject to be inherently religious,[17] Gödde contests this. Tragedies were of course shot through with mythological depth. Gödde emphasizes that the mythological content of plots would have consistently poured information about religious traditions down the gullets of audience members, and that the context of performance embedded within elaborate festivals of Dionysos make these cultural products essentially and deeply religious. Participation in or consumption of theatrical products played an explicitly didactic role in Greek culture, from the education of young adults in choral performance to the collective engagement with moral and ethical lessons amongst the audience. But what was their true religious function in the context of educating the community about something beyond the details of mythological stories? Gödde positions this as primarily cognitive and rather pessimistic: an understanding that life is inevitably full of "intense pain, grief, and hopelessness" and that the gods are not here to help (p. 115).

One way to assuage the perpetual unpleasantness of human suffering is, of course, getting drunk. Greeks clearly availed themselves of this panacea on a regular basis, and the cups which they emptied provided another cultural canvas wherein religious knowledge could be operationalized. Certainly a great deal of scholarship concerns the intersection between material things on cognitive understanding of complex aspects of human life.[18] Scheer's fascinating paper concerns the role of figure-decorated pottery depicting mythological representations in transmitting religious knowledge. Reaching a satisfactory conclusion is challenging, because we cannot be entirely sure of the range of consumers who would have seen such pottery, nor the mechanisms through or agency behind the selection of images and themes depicted. It is commonly assumed that the symposium would have provided the primary venue for consumption and discussion of images on Athenian pottery, but Scheer goes beyond this. If *komasts* really wandered around drunkenly with their

17. Discussion in Heath, 1987, p. 48.
18. Boivin, 2008; Elsner, 2012.

cups, as they are depicted doing in some representational contexts, anyone in the street may have had an opportunity to view and consider the images thereon. Furthermore, sympotic vessels were probably not locked away secretly in cabinets when not in use during drinking parties. Scheer envisions a range of scenarios for consumption of imagery within a household, for example, when children wandered through the kitchen or *andron* during the day, or (with Martin Langner) in decorative display contexts for magnificent kraters.[19] Painted pottery may have also been seen in non-domestic contexts, e.g., within collections of dedications in sanctuaries or when pots served as libation vessels at funerals.

Whoever, the consumer, it seems a safe assumption that stories told on painted pottery were meant to be seen and understood, and it does not seem unreasonable to reconstruct a role for such vessels in shaping knowledge. Focusing on the Berlin Painter's output, Scheer considers this artist's fondness for scenes showing libation, which Herodotus identified as a quintessentially Greek type of religious behavior. Could the Berlin Painter's iconographic choices signal an interest in demonstrating how to pour libations properly, or how to "evoke the benevolent attention of the gods", or even to help people imagine "what happens (hopefully) if one sacrifices" (p. 172)? Such questions are difficult to answer, but lead Scheer to some compelling ideas about what might be happening behind-the-scenes in Greek pottery workshops. These include the beguiling supposition that Greek vase painters were aware of their subtle, yet material, role in shaping elite ideas about their relationships to the divine, although the author stops, rightly, short of positioning these artisans as "teachers of religion" (p. 175).

In the final, and by far the longest, paper in the volume, Tanaseanu-Döbler provides a thorough treatment of the theological status of statues in Porphry's *Peri agalmatōn*. This paper takes us into the realm of Late Antique philosophy, a world that feels far from the Berlin Painter's symposiastic libations, and in which the creator is very much endowed with deep religious, even theological knowledge. In Tananseanu-Döbler's reading, Porphyry viewed statues as the creations of "an anonymous group of creators" – perhaps Hellenic sages or Egyptians – who may be thought of as "visual theologians". The sculptors use materials to bear out divine analogies through their representations – "bright materials such as marble, crystal, and ivory... indicate luminosity... and fiery character" while "gold indicates purity" (p. 247). People viewing the statues, in turn, are seen as readers of visual 'texts' that contain a repository of human knowledge about the gods, making statues very important, indeed fundamental, conduits for religious education. The artists are

19. Langner, 2014.

not merely prophetic transmitters of divine revelation, but themselves "actively create the gods they represent" (p. 253). Tanaseanu-Döbler goes on to position this view within Roman imperial discourse about statues; unsurprisingly, this content is very rich in enlightening the range of conversations about statuary apparent in discussions between Imperial and Early Christian thinkers. However, it could have been edited down for concision so that the points came across more powerfully, especially concerning how exactly all of the detailed discussion might speak to the questions of religion and education at the center of the volume.

Overall, the papers in this volume are of high quality. They are clearly written, deeply researched, well argued, and thoughtful in connecting concrete evidence to broader points. Readers may be surprised to find a volume on Greek education containing so little about many major topics usually encountered in the subfield, such as the role of the *gymnasium*, various youth institutions (the *krypteia,* the *ephebeia*, etc.*)*, and the extensive philosophical discussions of education by authors such as Plato and Xenophon. Scholars of Greek religion, in turn, may wonder how a full volume on the topic could proceed with little mention of Hesiod, animal sacrifice, mortuary ritual, or the canonical Greek deities. The alternative tack taken here is part of what makes the volume refreshingly original. It also lays bare how much is missed when education is lodged in a secularist world and religion in a spiritual one. Combining the two is conducive to insights about previously neglected ritual aspects of education, and vice versa, which seems appropriate for analysis of a world in which the notional separation of the religious from other realms of society (scientific, secular) does not really apply. It also places at the center of discussion a diverse range of persons – especially women, children, and artists – that do not always come to the fore in discourse within ancient history. The book is well worth reading for these reasons, and one can see it launching many new directions of research along the diverse, productive lines of argumentation it contains.

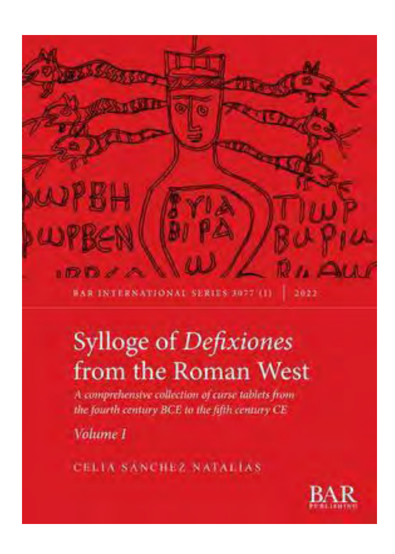
Bibliography

Ambos, Claus, Hotz, Stephan, Schwedler, Gerald & Weinfurter, Stefan (eds.) (2005). *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Avramidou, Amalia & Demetriou, Denise (eds.) (2014). *Approaching the Ancient Artefact. Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honour of H. Alan Shapiro*. Berlin & Boston: De Gruyter.
Blakely, Sandra (ed.) (2017). *Gods, Objects, and Ritual Practice.* Atlanta: Lockwood.
Blok, Josine (2017). *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boivin, Nicole (2008). *Material Cultures, Material Minds. The Impact of Things on Human Thought, Society, and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
Brulé, Pierre (ed.) (2009). *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Liège: Centre international d'étude de la religion grecque antique.
Cole, Susan (1981). Could Greek Women Read and Write. *Women's Studies*, 8, pp. 129-155.
Cullhed, Eric (2021). The Dipylon Oinochoē and Ancient Greek Dance Aesthetics. *Classical Quarterly*, 71.1, pp. 22-33.
Cumont, Franz (1912). *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York & London: G.P. Putnam's sons.
Cuomo, Serafina (2001). *Ancient Mathematics*. London & New York: Routledge.
Dillon, Matthew, Eidinow, Esther & Maurizio, Lisa (eds.) (2017). *Women's Ritual Competence in the Greco-Roman Mediterranean*. London & New York: Routledge.
Elsner, Jaś (2012). Material Culture and Ritual. State of the Question. In Wescoat & Ousterhout, 2012, pp. 1-26.
Gabrielsen, Vincent (2016). Associations, Modernization, and the Return of the Private Network in Athens. In Tiersch, 2016, pp. 121-162.
Heath, Malcolm (1987). *The Poetics of Greek Tragedy*. London: Duckworth.
Hübner, Wolfgang (1983). L'astrologie dans l'antiquité, *Pallas. Revue d'Etudes Antiques,* 30, pp. 1-24.
Ingalls, Wayne (2000). Ritual Performance as Training for Daughters in Archaic Greece. *Phoenix*, 54, pp. 1-20.
Jennings, Theodore (1982). On Ritual Knowledge. *Journal of Religion*, 62, pp. 111-127.
Kierstead, James (2018). Women in Associations in Classical and Hellenistic Athens. In Tsakiropoulou-Summers & Kitsi-Mitakou, 2018, pp. 173-187.
Kloppenborg, John & Ascough, Richard (eds.) (2011). *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary. I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*. Berlin: De Gruyter.
Langner, Martin (2014). Where Should We Place the Krater? An Optimistic Reconstruction of the Vessels' Visibility during the Symposion. In Avramidou & Demetriou, 2014, pp. 385-398.
Lupack, Susan (2008). *The Role of the Religious Sector in the Economy of Late Bronze age Mycenaean Greece*. Oxford: Archaeopress.
McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life.* Oxford: Oxford University Press.
Perlman, Paula (1989). Acting the She-Bear for Artemis. *Arethusa*, 22, pp. 111-133.
Sourvinou-Inwood, Christine (1988). *Studies in Girls' Transitions. Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*. Athens: Kardamitsa.
Stavrianopoulou, Efthymia (2005). Die "gefahrvolle" Bestattungen von Gambreion. In Ambos *et al.*, 2005, pp. 24-37.
Tiersh, Claudia (ed.) (2016). *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert: Zwischen Modernisierung und Tradition*. Stuttgart: Franz Steiner.

Tsakiropoulou-Summers, Tatiana & Kitsi-Mitakou, Katerina (eds.) (2018). *Women and the Ideology of Political Exclusion*. London: Routledge.
Wescoat, Bonna & Ousterhout, Robert (eds.) (2012). *Architecture of the Sacred. Space, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sylloge of *Defixiones* from the Roman West



SÁNCHEZ NATALÍAS, CELIA (2022). *Sylloge of* Defixiones *from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. 2 vols. BAR International Series 3077. Oxford: BAR Publishing. 600 pp., £126 [ISBN 978-1-4073-1532-4].

ROGER S.O. TOMLIN
University of Oxford
roger.tomlin@wolfson.ox.ac.uk

In the well-known words of Pliny the Elder (*Nat. Hist.* XXVIII 19), "no one is not afraid of being nailed by imprecations". For example the poet Ovid (*Am.* III 7, 29) wonders if his erectile dysfunction is not due to his name being "nailed" by a witch with a red wax tablet. Both writers use the verb *defigo*, like an officer in Africa (*CIL* VIII 2756) who records his wife's premature death as due to her being "nailed by spells", *carminibus defixa*. From *defigo* comes the noun *defixio* ("curse tablet"), very rare in ancient sources, but now often used for these malign texts. As Sánchez Natalías notes (p. 11), only one tablet actually uses it to refer to itself; other terms they use are *c*(*h*)*arta*, *plumbum*, *tabel*(*l*)*a*, *tabula*, to which may now be added *pittacium* in a Brit-

ish tablet about to be fully published (*Tab. Uley* 62 = no. 419), a term already found in the Greek Magical Papyri.

This great Sylloge is the latest and largest collection of such texts from the Latin-speaking Roman West. It complements and extends the excellent collections already available.[1] But what are *defixiones*? With Greek tablets more in mind, David Jordan famously defined them as "inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or welfare of persons or animals against their will". To which Sánchez Natalías adds a few inscribed on other materials, such as the marble slab from Mérida (no. 120) which begs Proserpina to punish a thief unknown, and the pewter plate from Bath (no. 235) with its calligraphic list of names. She also stresses (p. 5) their "harmful nature": "every curse is born from rancour, envy, anger, fear, desire, love or desperation …" emotions nicely illustrated by a British curse published since her cut-off date of summer 2018 (Fig. 1).[2] One face is inscribed with a text, the other depicts the victim being pierced by an arrow.

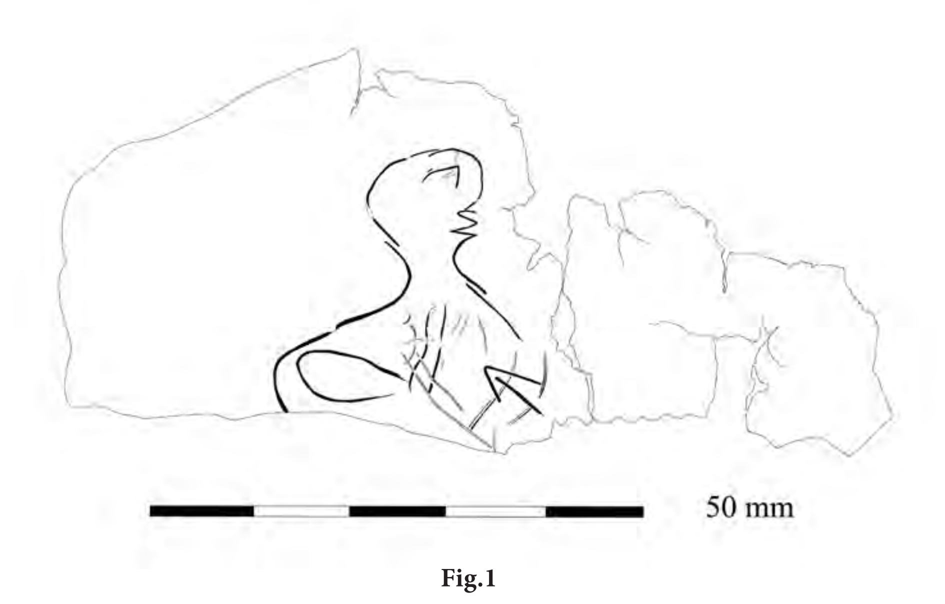


Fig.1

1. Gager, 1992; Kropp, 2008; Urbanová, 2018; McKie, 2022.
2. *Britannia*, 53, 2022, pp. 516-517.

Curses are written, Sánchez Natalías continues, to accomplish what cannot be done "through the available means, due to a lack of knowledge, power or economic/legal resources". And she echoes the phrase coined by Henk Versnel for a significant minority, the "prayers for justice", to refine Jordan's definition: a curse "is a strategy for obtaining 'individual justice', which was illegal in Rome and feared throughout ancient societies".

Interest in such *defixiones* has grown ever since the pioneering work of Auguste Audollent, *Defixionum Tabellae* (1904), which collected about three hundred from the Mediterranean world, almost all of them in Greek or Latin. Thirty-odd were then soon found in the amphitheatre at Trier (1908), and in more recent years, large collections have been found in Rome (the fountain of Anna Perenna), in Germany (the sanctuary of Isis and Magna Mater at Mainz) and in Britain (the hot spring of Sulis Minerva at Bath, the hilltop temple of Mercury at Uley). Besides these "archives", many have been found in smaller numbers, by archaeologists in excavation or casually, by metal detectorists in particular. They mostly come from graves and cemeteries, or temples and sanctuaries including sacred springs. Inscribed lead tablets deposited underground or in water stand a much better chance of survival than papyrus, even if corrosion now makes them hard to read. In the western provinces of the Roman Empire, they join wooden writing-tablets in compensating for the almost total loss of papyri. Despite difficulties of reading and editing, they are important contributors to Roman social history; a rich and fascinating source for the study of Roman literacy and handwriting, of Latin whether formulaic or colloquial, of popular attitudes and beliefs in that borderland between magic and religion. In Britain, for example, there is a tablet from Uley (no. 361) addressed to the god Mercury which attempts to reverse someone else's ungodly curse: "Varianus and Peregrina and Sabinianus have brought evil harm on my farm animal … I ask that you drive them to the greatest death, and do not allow them health or sleep unless they redeem from you what they have administered to me".

The Sylloge is two volumes of unequal length. Volume I is quite slim, only eighty pages, but provides a comprehensive and penetrating overview. It begins with a survey of previous scholarship and how to define the term *defixio*, before noting that most curses were written on sheets of lead, but other media might be used, such as ceramic lamps and lead vessels in the fountain of Anna Perenna. A *spoken* curse would have accompanied the written text, with most of them written conventionally from left to right, but some are reversed in various ways, not for encryption but to "reverse" their victims as well. The author of a Pannonian tablet (no. 532) extends this idea to his writing-instrument, so as to silence his enemies: "Just as I write this with a bent, twisted stylus (*averso graphio*), so too, may their bent and twisted tongues (*linguas*

illorum aversas) be unable to do harm…". Some Latin curses may also include Greek words for "technical" terms, or magical symbols and letters (*charakteres*), sometimes even a line-drawing of the deity invoked or the victim being victimised.

After being inscribed, most tablets were folded or rolled up "like a cigar" (Delattre, quoted on p. 33). A few were pierced by nails to symbolise "defixion" or even deliberately damaged. They were then deposited, as already said, in graves, temples and other sanctuaries including sacred springs; comparatively few have been found in a "domestic" context associated with the victim like "the spells and devotions, the name of Germanicus written on lead tablets … and other evil devices by which it is believed that souls are consecrated to the infernal powers" (Tacitus, *Ann.* II 6) that were found in the house where Germanicus died. This question of where tablets were actually deposited Sánchez Natalías discusses in great detail, tabulating their varied contexts in a series of tables.

Students of curse tablets ever since Audollent have categorised tablets by what prompted them: whether they were directed against thieves, against rivals in love, against competitors in the arena, against the other side in a lawsuit or even "enemies" unspecified. Audollent collected only five against thieves (*in fures*) but, thanks largely to the British contribution, this has now become the largest category in the Latin West. All categories are well discussed by Sánchez Natalías, who begins by noting that more than half of the known *defixiones* do not actually state their reason. This was by "tacit agreement" (p. 53) between the *defigens* and the deity addressed, since they both knew already what it was. But this does mean that many tablets are little more than lists of names, enemies or at least suspected enemies, not further specified. For much the same reason, some *defigentes* do not give their own name; not for self-protection, but because it was already known to the deity. When we pray, we do not need to say who we are; and in this area Versnel "has moved the debate forward more than any other scholar to date" (p. 60) by his concept of "prayers for justice". In Britain at least, it is striking how many tablets are written by persons who voice a justified sense of grievance, but Sánchez Natalías is right to insist on not making a rigid distinction between these petitions and outright curses. Consider, for example, the tablet from Ratcliffe-on-Soar (no. 349) which gives Jupiter one-tenth of the money stolen, that he pursue it "through [the victim's] mind, through his memory, his inner parts (?), his intestines, his heart, his marrow, his veins …". This catalogue of body-parts is typical of many an outright curse.

The two concluding chapters of Volume I consider the deities to whom tablets are addressed, when this is explicit or can be inferred from where they were found, and then the distribution of tablets by time and place. The results are conveniently tabulated in a series of tables and maps. Volume II is just as detailed, but rather less

slim, since it devotes more than four hundred pages to 535 texts, noting others which have not yet been read or published, but without giving them numbers. The sequence is geographical: first Italy and the islands, including a few in the Etruscan, Umbrian and Oscan languages, but only one from Sicily, since texts written wholly in Greek have been excluded. Then the western provinces: not Africa, but Hispania, Gaul and Britain (including a few in Celtic), Germany, Raetia, Noricum and Pannonia. Africa Proconsularis and Byzacena are excluded "because there are not enough published images with which I could work" (p. 83), but quite often their tablets are noted in the commentary to other tablets, besides being included with them in the tabulations at the end. In fact Sánchez Natalías is currently studying unpublished tablets in Tunisia. Nor is she to blame for omitting some other tablets, or rather, for reducing them to little more than numerals: she has to summarise nos. 193-202 from Trier since there is "little published information" (p. 262); and likewise nos. 374-378 and 389-439 from Uley in Britain, noting that no. 440 was "published among those that Tomlin treated in a rather cursory fashion" (p. 366). The present reviewer must apologise for this, but he can salve his conscience by promising they will soon appear: it is more than a year since he gave the full edition to Oxford University Press.

Each tablet in Volume II comes with a note of its provenance and the present location, then a line-by-line transcript with word-separation and editorial brackets (etc.), followed by bibliography, a detailed commentary and a translation if possible. There is no apparatus criticus, and Sánchez Natalías was unsurprisingly not able to visit every tablet (this, after all, is the duty and privilege of the first editor), which is why she modestly calls her work a "sylloge" (p. 83); not a corpus but a "collection". Her very helpful commentary is not ordered systematically line by line, word by word, but often notes variant readings and interpretation, and discusses many points of interest. Having just published on this subject, she is always eager to note any magical "deadline" for the curse to take effect. Her command of the whole corpus is such that she often notes whether ideas and phrases are unique or found elsewhere. Thus no. 115 (ancient Mariana, in Corsica) is the only tablet to make the deity "the sole victim of a crime", which he is now asked to avenge. No. 121 (ancient Salacia, in Portugal) promises the deity a quadruped sacrifice, "an unparalleled offering in the corpus of curses from the Roman West". No. 463 (Bodegraven, in the Netherlands) is the only tablet to use the verb *extero*, which according to its editor meant that the victims' names were "erased" somewhere else, but Sánchez Natalías prefers to translate *sic ext*[*r*]*iti* [*si*]*nt quomodo h*[*oc*] *e*[*s*]*t* as "may they be crushed just as this (tablet) is crushed", despite noting that "the tablet has been very well preserved, though its surface is uneven".

A great strength of the Sylloge is that most of its texts are accompanied by line-drawings; their absence from the Anna Perenna texts (nos. 19-47) is unconsciously emphasised by asking the reader to "note the capital shape of certain letters" in no. 21. This he cannot do, for only no. 24 is illustrated, and that by Sánchez Natalías herself. It supports her reading against that of Jürgen Blänsdorf, who also edited the Mainz tablets; his contribution to the study of *defixiones* fills a whole page of the Bibliography, twenty-eight items in all. Her other drawings are nos. 108 (Verona), 117 and 118 (unknown provenance, but now in Bologna), the latter repeated on the cover of Volume I and nicely echoed by the museum's own photograph on Volume II. These four drawings are the fruit of her "(not so morbid) autopsy" (p. ix), the first-hand examination which she mentions quite often, but usually to report on the tablet's present condition, not to justify a new reading. And at the end of Volume II, the photographs of forty-five tablets and two texts on stone include seven taken by her.

The thought of new readings prompts this reviewer to consider the treatment of tablets from Britain in particular; naturally he is interested, and he might be allowed to mention a few. In no. 238 (Bath) Sánchez Natalías accepts his reading of *sacellum* as "shrine", which "better fits with the text itself" than *sac<c>ellum* (a "small bag") as suggested by Joyce Reynolds in her review, but the discovery since of *sagellum* (diminutive of *sagum*, a "small cloak") in the Vindolanda tablets now suggests a likely object of theft.[3] Confusion between *g* and *c* is uncommon, but it does occur in a London tablet (no. 339), *defico* for *defigo*. In no. 267 (Bath), the thief is required to return the stolen clothes "in his snout", *in suo rostro defer*[*at*]. Reynolds preferred "on its peg" or "in its bench", but Sánchez Natalías accepts "snout"; she might have added that Jim Adams has now shown that it was used in this sense in Latin, a sense which survived into Spanish and Portuguese before it came to mean "face".[4] But she notes other corrections by Adams: in no. 304 (Bath), for instance, the editor understood *involaverit* and *perdiderit* as being synonymous ("has stolen" and "has robbed"), but Adams rightly observed that *perdere* means "to lose by theft". Two lines later, she should also have accepted his emendation of the editor's *quicumque r*[*es*] to *quicumque <e>r*[*it*]. Then in no. 365 (Uley), she is right to follow Adams in taking *pareat* to be, not a mis-spelling of *pariat*, but a "quasi-legalism" meaning "to be clear, evident"; despite the difficult of extending this to the meaning of "to *make* clear, evident" which the context requires. In the same tablet, incidentally, the writer seeks to be "reconciled" with the thief, using the term *concordia*. Its rarity is noted by Sánchez Natalías,

3. *Britannia*, 41, 2010, p. 206.
4. Adams, 2007, pp. 385-389.

who knows that it occurs again as *congortiam* in no. 373 (Uley); but she cannot have known that it also occurs in two other, not yet fully published tablets from Uley, in no. 389 as *concortiam* and in no. 418 as *congordiam*. This variation in spelling at a single site is worth emphasis, since it implies that curse-tablet formulas were transmitted orally, not copied out of a book.

Sánchez Natalías does not engage with this question of authorship, insistent though it is. In no. 356 (Uley) she notes it is "without parallel" for the *defigens* Saturnina to "define herself as a woman" (*muliere*); but does not ask whether this means that someone else, her husband perhaps, was writing on her behalf. And in a Bath tablet (no. 271), the name of the *defigens*, Exsuperius, is written in New Roman Cursive; but the rest of his long text (twelve lines) is in Old Roman Cursive, much earlier in date. This freak of palaeography is, for Sánchez Natalías, only a "transition" from one style to the other; but perhaps she should have asked whether it implies there were two hands at work. For she comments on the curse from Raetia (no. 523) in which Secundina writes to Mercury "in the third person singular" (*Secundina Mercurio … mandat*) that it is "as if a third party wrote the curse on the victim's behalf". By "victim", of course, she means the aggrieved party, which was Secundina herself.

Authorship is a difficult question, but one worth pursuing. Another is that of "quasi-legal" language, which authors may have thought was appropriate to "prayers for justice". Consider, for example, the very long text from Rome (no. 48) which invokes "eighteen mythical beings" to curse Caecilia Prima, "who is named no less than 24 times". On her first appearance she is "Caecilia Prima, or whatever other name she goes by", *sive quo alio nomine est*: this phrase is familiar from legal documents such as the deed of sale of a slave, and surely expresses the determination of *defigentes* that their curse should target the right person. In Britain, they are particularly fond of "defining" an unknown criminal by means of pairs of mutually exclusive alternatives such as "whether man or woman", "whether boy or girl" and "whether slave or free". But there is only one instance of this in Hispania, the appeal to the Lady of the Spring – *dom*(*i*)*na fons* – at Italica (no. 127) that she recover some stolen shoes from an unknown thief, "whether girl, woman or man". Then consider the appeal to Proserpina at Mérida (no. 120): "I ask you by your majesty, I beg you, I beseech you that you avenge the theft which has been done me …" (*per tuam maiestatem te rogo oro obsecro uti vindices quot mihi furti factum est*). Compare it with this appeal to Sulis at Bath (no. 240): "I ask your most sacred majesty that you take vengeance on those who have done me wrong" (*rogo* [*s*]*anctissimam maiestatem tuam* [*u*]*t vindices ab his* [*q*]*ui* [*fraude*]*m fecerunt*). Are these echoes only coincidence – or do they imply a common source, some sort of handbook?

The Sylloge is so wide-ranging that it is bound to raise such questions. It was proof-read in "many virtual trips back and forth between Zaragoza and Oxford" (p. ix), and this reviewer has noticed only a few slips. Those of any importance are in transcription: [*Prosep*]*ina* (no. 13.15); *genis* (p. 320) for *gens* = *gen*(*tili*)*s* in no. 303; *sit* for *sic* (no. 494.7); *unvalavit* (no. 367.4); *sa*[*nc*]*te* for *sa<nc>te* (no. 530.1). To which add the names "Docilliana" for *Docillina* (p. 377) and "Ulatius" for *Ulattius* (p. 415); and the inept translation of "in the name of Camulorigis et Titocuna …" for *nomine Camulorigi*(*s*) *et Titocun*(*a*)*e* (no. 350.1). In no. 505 Cassius Fortunatus and Lutatia Restituta are said to be "identified with their *nomen*, *cognomen* and a patronymic", but with no patronymic being there. The *archigalli* of no. 499 are said to be "the priesthood initiated in the reign of Antoninus Pius, which is mentioned by Pliny the Elder" who had died fifty years before. Less obvious is the transposition of the two drawings of no. 492: face B is below the transcript of face A, and vice versa. There are also some typos of the sort we all make: "tranlsated" (p. 6); "pracititioner's" (p. 16); the conflation of two drafts in "the *nomen* … for which Vetter has claimed Celtic in origin" (p. 173); "possibilites" (p. 293); "form" for "from" (p. 364); "ejecution" (p. 373); "that" for "than" (p. 475); "peu-têtre" (p. 412); "on error" for "an error" (p. 418); "inicial" (p. 458). It should be added that the list of abbreviations (p. 465) unfairly omits *DTM* for Blänsdorf's Mainz tablets, despite using it in all of the individual entries.

These nits are worth picking, not as criticism, but to help its many readers edge the Sylloge even closer to perfection. It is a major work of scholarship which will be an essential resort for anyone intrigued by *defixiones* and the covert, undercover intelligence they provide of the busy Roman world.

Bibliography

Adams, James N. (2007). *The Regional Diversification of Latin, 200 BC – AD 600*. Cambridge: Cambridge University Press.

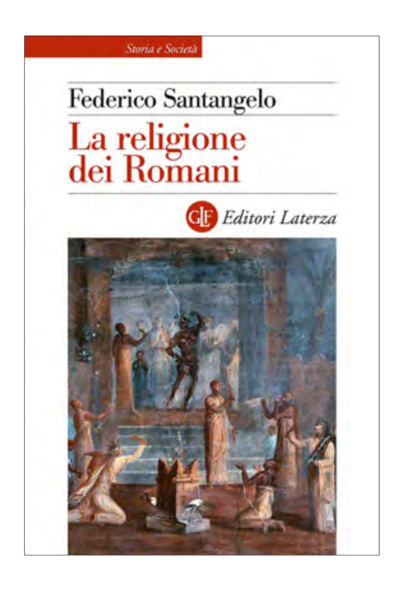
Gager, John G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press.

Kropp, Amina (2008). Defixiones. *Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer: Kartoffeldruck-Verlag Kai Brodersen.

McKie, Stuart (2022). *Living and Cursing in the Roman West. Curse Tablets and Society*. London: Bloomsbury Academic.

Urbanová, Daniela (2018). *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.

LA RELIGIONE DEI ROMANI



SANTANGELO, FEDERICO (2022). *La religione dei Romani. Bari & Roma: Laterza*, 208 pp., 20 € [ISBN: 978-8-8581-4532-6].

GIANMARCO GRANTALIANO
Università degli Studi di Roma Sapienza / Universidad de Cantabria
gianmarco.grantaliano@unican.es

IL LIBRO DI FEDERICO SANTANGELO, Professor of Ancient History alla Newcastle University (d'ora in avanti l'A.), si propone come una nuova e aggiornata sintesi su di un argomento che pone problemi già dal titolo. Nell'*Introduzione* (pp. V-XII) si danno conto dei più recenti contributi metodologici e si discutono i termini della questione: della "religione dei romani" viene rapidamente ripercorsa l'analisi dall'Ottocento fino ad oggi, rifiutando una visione esclusivamente ritualista e definendo più genericamente la "religione" come «l'interazione fra uomini ed entità extraumane» (p. VI), definizione sulla quale ritornerò più avanti. Il termine "romani" va inteso secondo una duplice angolazione: da un lato quella geografica che non si limita alla città di Roma e al suo culto pubblico; dall'altro quella della graduale estensione dello spazio

giuridico e politico romano a tutto il Mediterraneo. Risolto l'inquadramento metodologico iniziale, il libro si compone di dodici capitoli privi di note, i quali però, così come l'*Introduzione*, sono arricchiti da una dettagliata bibliografia posta in fondo al volume e organizzata per capitoli ed argomenti (pp. 155-177).

Il primo capitolo, intitolato *Fra conoscenza e autorità: religione e potere nella città di Roma* (pp. 3-18), prende le mosse dal concetto latino di *religio*, focalizzandosi esclusivamente sulla città di Roma fino al I secolo a.C. Partendo dalla vicenda dell'augure Atto Navio, l'A. enuclea alcuni esempi dello stretto legame fra conoscenza religiosa e autorità politica nella Roma repubblicana, trattando a volo d'uccello varie caratteristiche del culto pubblico romano, in particolar modo i collegi sacerdotali e il calendario. Particolarmente interessante risulta la discussione sui culti dei *vici* e dei *compita*, i quali, proprio in virtù del loro carattere aggregativo locale, nella tarda repubblica si offrirono quale luogo d'intersezione fra conoscenza religiosa e autorità politica. Il secondo capitolo s'intitola *Fra tolleranza e repressione: il pluralismo religioso nella Roma repubblicana* (pp. 19-29) e si apre con una discussione sul concetto di devianza religiosa, in particolar modo analizzando il concetto di *superstitio*. Muovendo dal celebre caso dei Baccanali, l'A. espone alcuni esempi come la confisca dei libri rituali del 213 a.C. o il complesso rapporto con i sacrifici umani: ne risulta un quadro ben delineato in cui la repressione è sempre in equilibrio con l'assimilazione dell'elemento nuovo.

I due capitoli successivi trattano in modo specifico la questione dei luoghi. Il terzo s'intitola *Le case degli dèi* (pp. 30-42) e abbraccia un arco cronologico che arriva fino a Costanzo II. Distinguendo fra *aedes* e *templum*, l'A. si sofferma sulle *leges sacrae* di Furfo, Spoleto e Lucera oltre alla Tavola di Agnone per delineare la relazione fra templi e territorio circostante. Quindi, dopo aver analizzato il rapporto fra magistrature e templi ricostruito attraverso il *votum*, l'A. s'immerge nell'epistolario pliniano per consegnarci un notevole spaccato dei rapporti fra un membro della classe dirigente e i suoi doveri nei confronti delle comunità che gravitavano intorno ad un tempio all'interno dei suoi possedimenti. Nel quarto capitolo, intitolato *Gli dèi in casa: la religione domestica* (pp. 43-54), viene affrontato lo spinoso tema della religione domestica in una cultura come quella romana dove i confini fra pubblico e privato non sono facilmente sovrapponibili ai nostri. Dunque, avvertito da questa problematica, l'A. ci guida in una disquisizione che è molto attenta alla cultura materiale e ai contesti emici, dove *lares* e *penates* acquistano dei significati specifici e distinti che però, in alcuni casi, mostrano segni di una certa sovrapponibilità. Ne risulta un ritratto della *domus* configurata come uno spazio di relazione sociale, piuttosto che museo del prestigio economico e sociale della famiglia.

Il quinto capitolo s'intitola *Gli dèi ai margini: gli schiavi e la religione* (pp. 55-66) ed è una disquisizione a tutto tondo sui possibili intrecci fra religione e organizzazione giuridico-sociale. Discutendo la relazione schiavo-padrone, l'A. segnala la non perfetta sovrapponibilità dei due piani giuridico e religioso, quindi tratta del ruolo degli schiavi come attori religiosi, in particolar modo come *victimarii* o depositari di pratiche divinatorie non ufficiali, ma non per questo rifiutate dall'élite politica. Da ultimo vengono delineate a grandi linee le dinamiche orizzontali della religiosità schiavile, di non facile deduzione visto anche il carattere delle fonti. Si apre sempre con un'attenzione agli strati meno abbienti della società il sesto capitolo, intitolato *Mi rimetto a te: gli dèi e le sorti degli uomini* (pp. 67-77). L'A. si sofferma sugli *ex voto*, dando conto di un tipo di fonte talora trascurato e che, sulla scorta di una bibliografia tutta recente, permette di vedere da tutt'altra prospettiva alcuni fenomeni religiosi. Particolarmente interessante in questo senso è la transizione da rappresentazioni di parti del corpo a testi scritti avvenuta in Italia durante il I sec. a.C. Notando come il *votum* fosse una pratica che toccava anche la religione pubblica, l'A. fa rapido cenno a vari aspetti della religione romana, come il *ver sacrum*, la *devotio* o il concetto di *pax deorum*.

Il settimo capitolo tratta della divinazione e s'intitola *Leggere il futuro, pensare il rischio* (pp. 78-89). La trattazione si apre con un'analisi delle *sortes Astrampsychi* che ebbero larga fortuna in tutto il periodo tardoantico, potendosi adattare "sia a un contesto politeistico che a uno monoteistico" (p. 78). Dunque, discutendo della classificazione della divinazione fatta da Cicerone, l'A. fa una breve storia della pratica nel mondo romano, cominciando dalle liste di prodigi presenti in Livio che vennero poi affiancate da una divinazione di tipo predittivo, attraverso il ruolo non secondario degli aruspici prima e degli astrologi poi. L'ottavo capitolo ha un titolo abbastanza eloquente: *L'invenzione della magia: fra religione e diritto* (pp. 90-102). L'A. mette fin da subito a fuoco il discorso romano sulla magia, interpretata come una pratica socialmente destabilizzante che aveva originato in Persia; quindi delinea una traiettoria storica delle intersezioni fra magia e diritto, a cominciare dalla *lex Cornelia* di Silla, fino alla legislazione tardoantica.

Il nono capitolo s'intitola *Che cos'è un culto orientale: opzioni religiose nell'impero romano* (pp. 103-116) e si offre come una ragionata panoramica su quella che è stata e rimane una categoria problematica. L'A. inizia soffermandosi abbondantemente sul culto di Mitra per mostrare le ampie dinamiche territoriali e sociali di questo culto, con un'attenzione alle fonti archeologiche. Quindi, dopo qualche pagina nella quale trovano spazio uno accanto all'altro Giove Dolicheno, l'*evocatio* di Giunone Regina e l'introduzione della *Mater Magna*, l'attenzione si sposta sul culto di Iside e la sua penetrazione in Italia soprattutto sotto i Flavi. Il capitolo successivo, il decimo,

è strettamente legato al precedente e s'intitola *Pensare un solo dio: forme e modi del monoteismo* (pp. 117-127). Si tratta probabilmente del capitolo dove la discussione affonda maggiormente in questioni di metodo, senza rinunciare ad illustrare contesti specifici. Il lettore è avvertito del rischio dell'uso improprio della contrapposizione fra "monoteismo" e "politeismo", così come dell'uso di categorie assenti nelle fonti quali "enoteismo" e "monolatria", le quali presuppongono una ricostruzione teleologica che vede il punto di arrivo nel cristianesimo.

Gli ultimi due capitoli si concentrano proprio su quest'ultimo. L'undicesimo s'intitola *Costruire la persecuzione: risposte imperiali al cristianesimo* (pp. 128-141) e tratta in maniera abbastanza discorsiva la questione delle persecuzioni cristiane: da un lato viene ricostruita una prassi giuridica imperiale che, almeno fino al III secolo, non mirava direttamente alle comunità cristiane, dall'altro ci si sofferma sulle risposte comunitarie che ebbero luogo all'interno dello sfaccettato mondo cristiano. L'ultimo capitolo si intitola *Il "trionfo" di una nuova religione* (pp. 142-154) e si apre facendo notare al lettore il mancato utilizzo, fino a questo momento, del termine "pagano". Quindi, riallacciandosi al latino *paganus*, l'A. ne traccia la nuova significazione che ottenne all'interno della legislazione tardoantica, per poi soffermarsi sulle grandi figure di Ambrogio e Agostino e chiudere con un accenno alla legislazione giustinianea.

Quanto detto fin qui non è che una minima parte della ricchezza di esempi riportati, dedotti principalmente da fonti letterarie e archeologiche o dall'attenta discussione di un'ampia bibliografia composta per la maggior parte di titoli in inglese e in italiano. Il tutto è legato assieme da uno stile di scrittura molto piacevole che riesce a collegare senza soluzione di continuità contesti fra loro distanti nello spazio e nel tempo, senza rinunciare alla precisione delle informazioni, tutte rinvenibili senza sforzo in nota. A questo proposito molto utile è anche il dettagliato *Indice dei nomi e delle cose notevoli* posto in fondo al volume (pp. 183-190). Ben riuscita è anche la strutturazione dei capitoli, tutti di dimensione uniforme che non supera mai le quindici pagine. Inoltre, l'andamento stesso della trattazione è ben ragionato, dal momento che, seppur non vi sia una stretta suddivisione cronologica del materiale, la successione dei capitoli implica una successione cronologica che si chiude nella tarda antichità. Considerato che, per stessa ammissione dell'A., parte del materiale nasce come un ciclo di lezioni universitarie, si nota che la scelta dell'organizzazione dello stesso è stata sottoposta a profondo e fruttuoso vaglio critico. Le fonti e le discussioni vengono esposte con grande attenzione al dettaglio, configurando così l'opera come una pregevole e aggiornata introduzione allo studio della religione romana, capace di catturare l'interesse del lettore fin dalla prima pagina.

Come tutte le scelte, però, questa organizzazione del materiale ha comportato anche dei sacrifici e l'aspetto indubbiamente più sacrificato è la religione pubblica di

periodo arcaico e repubblicano. Questa è rapidamente esposta nel primo capitolo e riaffiora qua e là senza mai essere trattata in maniera sistematica: nel cap. 6 trovano posto la *devotio*, le introduzioni di *Mens* e Venere Ericina (pp. 74-76); nel cap. 9 trovano spazio l'*evocatio* di Giunone Regina e l'introduzione della *Mater Magna* (pp. 109-110). Questa parziale messa in secondo piano delle dinamiche della religione pubblica porta a dire che, così come la dea frigia, "anche i culti egizi di Iside e di Serapide furono inclusi nell'alveo della religione pubblica, e attraverso un processo ancora più articolato di quello che conosciamo per la Magna Mater" (p. 110). L'affermazione necessiterebbe forse di maggiori precisazioni, dal momento che da un lato c'è l'azione di un collegio sacerdotale preposto *ad hoc*, dall'altro abbiamo la preferenza per le divinità egizie da parte di una dinastia imperiale, quella dei Flavi. Esauritasi quest'ultima non è chiaro quale fu il ruolo dei culti egizi "nell'alveo della religione pubblica", in una temperie come quella dell'impero in cui il concetto di pubblico si approssimava sempre più con la figura dell'imperatore. Alla stessa maniera definire il *rex sacrorum* "un membro del collegio pontificale" (p. 12) rischia di essere riduttivo e di non dare l'idea della complessità di tale figura, in particolar modo per il periodo arcaico. Anche se è vero che il pontefice massimo risiedeva nella *regia*, non si può negare che le funzioni esercitate dal *rex* di periodo repubblicano non collimavano con quelle dei pontefici, figure ben distinte nell'*ordo sacerdotum* di Festo.[1]

Nonostante queste piccole questioni, è bene ribadirlo, questa poca sistematicità data alla religione pubblica di periodo repubblicano è il frutto di una scelta, che è anche quella di privilegiare un periodo storico, quello dalla tarda repubblica all'alto impero, che ha indubbiamente una propria cifra nella varietà dell'esperienze religiose, specchio dell'ampia varietà etnica e sociale di quelli che l'A. programmaticamente non esita a chiamare "romani". Ovviamente è impossibile considerare in dettaglio tutti gli aspetti della religione dei romani dal periodo arcaico alla tarda antichità e, come è normale che sia, il periodo trattato con più ricchezza prende le mosse dall'ambito di specialismo dell'A., che ha dedicato alla tarda repubblica e all'alto impero moltissimi lavori di grande importanza. Proprio considerando l'organizzazione innovativa del materiale, la trattazione del cristianesimo in due capitoli a parte risulta poco coraggiosa: sarebbe stato forse più appropriato, a mio parere, far respirare i materiali del capitolo sulle persecuzioni, l'undicesimo, insieme a quelli del capitolo sulla repressione religiosa di periodo repubblicano, il secondo. Anche se è vero che in quest'ultimo l'A. fa notare le simili modalità repressive dei Baccanali e dei cristiani di Bitinia sotto Plinio (p. 23), il risultato è una sorta di distorsione prospet-

1. S.v. '*ordo sacerdotum*', pp. 198-200 ed. Lindsay.

tica secondo la quale gli unici perseguitati in periodo imperiale appaiono i cristiani; e ciò avviene nonostante le premure dell'A. di inserire almeno le misure repressive di Decio nel contesto della crisi militare e dell'allargamento della cittadinanza a seguito della *Constitutio Antoniana*. Qui l'A. semplicemente recepisce lo specialismo degli studi che ha prodotto e continua a produrre una maggior quantità di bibliografia sul cristianesimo, in ultima istanza conseguenza della sperequazione delle fonti letterarie cristiane rispetto a quelle delle altre religioni dell'impero.

Un ultimo punto da considerare è il fatto che l'A. predilige l'etimologia di *religio* da *religare* "legare, cingere" data da Lattanzio, piuttosto che quella da *relegere* "considerare attentamente" data da Cicerone, menzionata solo in nota, mentre la prima è parafrasata come "l'intreccio dei legami fra uomini e dèi" (p. 4).[2] La questione etimologica si collega strettamente all'impostazione metodologica dell'A.: "che si ricorra o meno al concetto di 'religione', resta da comprendere in quali modi, nel mondo romano, l'interazione fra uomini ed entità soprannaturali venisse pensata e condotta. Il presupposto che avesse un grado di fondamentale unitarietà, e che le varie modalità di confronto con il soprannaturale siano fra di esse comparabili, è la modalità più efficace per studiarne la grande varietà nel tempo e nello spazio, e per intendere quali ne fossero i caratteri peculiari rispetto ad altre forme di attività umana" (p. VI).[3] Per quanto sia scientificamente corretto il fatto di definire cosa sia la "religione", oggetto non sempre definito in libri che pur hanno la parola nel titolo, l'A. propende per una definizione molto più vicina all'etimologia di Lattanzio rispetto a quella di Cicerone. Tuttavia è bene notare che Lattanzio parla di un "vincolo di pietà" che rende «incatenati e legati a dio»;[4] inoltre, considerato anche che è attestato *religatio* quale suffisso in *-io* derivato da *religare*, l'etimologia da quest'ultimo verbo è linguisticamente impossibile.[5] Chiaramente non si può schiacciare il moderno concetto di "religione" sulla sua etimologia latina; tuttavia le due etimologie, formulate da due autori posti cronologicamente all'inizio e alla fine del periodo principalmente trattato nell'opera, avrebbero potuto essere utilizzate dall'A. per meglio

2. Lact., *Div. Inst.* IV 28, 3; Cic., *De nat. deo.* II 72. Le traduzioni dei due verbi latini sono quelle proposte dell'A. a p. 156.

3. L'A. segue esplicitamente la definizione di Padilla Peralta, 2020, p. 27: "*I take religion to consist of a set of ritual practices by which humans acknowledge, honor, and negotiate with superhuman agents*". Opera e numero di pagina sono citati in bibliografia come "un'equilibrata messa a punto sul problema" (p. 155).

4. *Hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus: unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo* (Lact., *Div. Inst.* IV 28, 3).

5. Per *religatio* vd. Cic., *De sen.* 53. Per la discussione linguistica cf. Benveniste, 1969, pp. 267-273; Lieberg, 1974.

marcare l'intreccio storico tra mutamento politico, sociale e religioso che si sviluppa proprio tra tarda repubblica e alto impero.

Concludendo non si può non riconoscere all'A. il merito di aver compiuto un grandissimo lavoro di sintesi che in poco più di duecento pagine coniuga una ricca messe di informazioni con il dono di una scrittura che scorre meravigliosamente. L'opera si dimostra uno strumento prezioso non solo per studenti o non addetti ai lavori ma anche per gli specialisti di religione romana che, qualsiasi sia la loro preparazione e il loro ambito di specializzazione, troveranno indubbiamente giovamento dalla lettura di questo saggio dagli ampi orizzonti di fonti e discussioni.

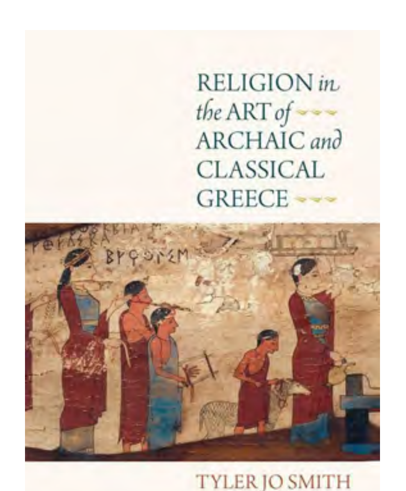
Bibliografia

Benveniste, Émile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. II *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Éditions de Minuit.

Lieberg, Godo (1974). Considerazioni sull'etimologia e sul significato di *religio*. *Rivista di filologia e istruzione classica*, 102, pp. 34-57.

Padilla Peralta, Dan-El (2020). *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.

Religion in the art of archaic and classical Greece



SMITH, TYLER JO (2021). *Religion in the Art of Archaic and Classical Greece.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. xii, 451 pp. [12 p. of plates], 89.95 $ [ISBN 978-0-8122-5281-1].

Mª CRUZ CARDETE DEL OLMO
Universidad Complutense de Madrid
mcardete@ghis.ucm.es

El libro de Tyler Jo Smith sobre la religión y el arte de la Grecia arcaico-clásica es una propuesta de revisión de una temática muy trabajada ya, pero para la que la autora tiene un planteamiento dinámico y, si no novedoso, sí atractivo e interesante, en el que la religión funciona como un acto performativo que conecta el mundo de las divinidades y los seres humanos, creando canales de comunicación cotidianos en los que el arte tiene un papel representativo trascendente. Es cierto que la autora no se enmarca en ninguna de las múltiples perspectivas teórico-metodológicas con las que podría haber estructurado el libro, pero sí explica y emplea varias para que el lector sea capaz de entender el desarrollo de los estudios que tiene delante. Además, su amplia formación y trayectoria académica y profesional como arqueóloga clásica, que la hace estar muy cerca de la iconografía, la historia clásica y la historia del arte

clásico, le permite construir una metodología personal de aproximación al tema que da rigor al resultado de una manera muy didáctica.

Como ella misma declara, no hay que dejarse engañar por el título, que muchos pueden entender como un estudio ilustrado de la religión griega. No es esa ni la intención de la autora ni lo que transmite con su obra. Lo que pretende, y consigue satisfactoriamente, es un análisis interrelacionado de dos expresiones intelectuales, emocionales, sensoriales y plenamente históricas como son la religión y el arte, cuyos puntos de contacto son muchos, complejos y tan importantes que se obtiene una mejor visión de ellos trabajándolos juntos que por separado. Esa perspectiva integradora que da la interacción es una de las grandes bazas del libro. Por supuesto, teniendo en cuenta la temática, la obra cuenta con un amplio elenco de imágenes (más de 200, la mayoría en blanco y negro, aunque también las hay en color) distribuidas con acierto entre los distintos capítulos, sin las que sería imposible llevar a cabo una obra como esta, pero no es de ningún modo un diccionario ilustrado. Dichas imágenes han sido elegidas con mimo y la elección ha sido sin duda inteligente, y ello por dos razones. La primera es que, aunque hay algunas piezas de sobra conocidas, muchas otras son casi anónimas, lo que se relaciona coherentemente con la apuesta de la autora por el arte cotidiano frente a la gran obra artística, de la que hablaremos un poco más adelante. La segunda es que la Profa. Smith huye del atenocentrismo tan conspicuo entre los estudiosos del mundo clásico, presentando una cuidada selección de arte ático, beocio, corintio, magnogreco y de la Grecia oriental que da una imagen mucho más amplia y multicultural que aquella a la que estamos acostumbrados y que responde mejor a la complejidad y diversidad del mundo griego que la mecánica y simplista equiparación con el universo ateniense. Además, la posición de las imágenes, que se incardinan con el texto en vez de aparecer en un anexo al final del libro, ayuda a construir una imagen relacional e integral de las vinculaciones entre religión y arte que sin duda les será muy útil a los estudiantes.

Una de las virtudes del libro es que, aunque resulta útil para profesionales del mundo clásico, está estructurado y redactado pensando en los estudiantes de diversos niveles que se aproximan al mundo clásico y en el público formado e interesado en el mundo griego antiguo, lo cual logra con un lenguaje que permite explicar conceptos complejos de forma sencilla. Así pues, es una excelente introducción a las interacciones entre religión griega y arte clásico y a la importancia de ambas para comprender la Antigüedad griega que puede ser útil a un espectro muy amplio de público.

Cumpliendo con ese anhelo de claridad, la estructura de la obra es sencilla. Consta de seis capítulos que abarcan temas básicos (1. "Why Greek Art and Religion?", que funciona como introducción; 2. "Gods and Goddesses"; 3. "Sanctuary, Festival, and Cult"; 4. "Devotion, Offerings, and Dedications"; 5. "Life and Afterlife"

y 6. "The Religion of Greek Art", la conclusión de la obra), inherentes al estudio de la religión griega, seguidos por notas, bibliografía e índice temático. Obviamente, hay muchos temas que o son tratados de modo muy tangencial o apenas aparecen (por ejemplo, la magia, que tiene una gran cultura material aparejada), pero es imposible abarcar la totalidad de la experiencia religiosa griega en un libro y la elección temática de la autora es coherente, de modo que no es cuestionable que no haga un repaso exhaustivo de algo tan amplio y complejo como es la religión de los antiguos griegos.

Ya desde el principio la autora aclara las razones que dan sentido al libro y a la aproximación elegida para llevarlo a cabo. Resulta evidente para cualquier especialista en religión griega, en iconografía clásica o en arte griego antiguo que todo aquello que hemos categorizado como "religión griega" (es decir, ritos, mitos, dioses, cultos, etc.) tiene una presencia constante en la vida de los antiguos griegos, permeable a cualquier ámbito, puesto que la religión griega es una religión política en el sentido más aristotélico del término. Su relación con el arte no podía ser, pues, distante, como no lo es con ningún otro aspecto de la vida griega. Ahora bien, la proximidad no implica un conocimiento exhaustivo de los modos en que ambas se relacionan y a veces los innumerables estudios sobre arte por una parte y religión por otra, lejos de acercar ambos aspectos, han conseguido separarlos en parcelas distintas que se miran solo de soslayo. El libro, por el contrario, tiende puentes y se pregunta sobre las formas en que lo religioso se hace visible y cómo los contextos sociales determinan no solo esas formas, sino también los momentos en los que ocurre. Los objetos, las imágenes, no son elementos aislados de los contextos y significados que encarnan, y en el mundo griego antiguo gran parte de ellos son religiosos.

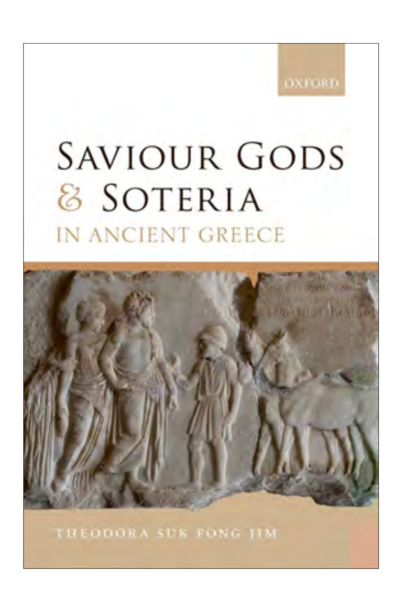
La autora demuestra ya desde el comienzo que su interés principal no son los grandes monumentos, sino las pequeñas muestras artísticas (cerámica, figurillas, gemas, placas…) que jalonan la vida cotidiana, como la jalonan también los dioses, los ritos o los cultos de los griegos (a este respecto es muy significativa la frase de Kahlil Gibran con la que abre el libro: "*Your daily life is your temple and your religion*"). El arte griego no se acaba en el Partenón, desde luego, y este libro pone en primer lugar lo que en muchos manuales de Historia del Arte griego antiguo o no aparece o solo lo hace como parte de una miscelánea que queda opacada por el esplendor de la monumentalización arquitectónica o la gran estatuaria. En esta elección consciente, que es un gran valor del texto, se percibe claramente la formación arqueológica de la autora, que concibe lo artístico a través de la cultura material. Además, la aproximación a las formas artísticas a través de expresiones más sencillas y cotidianas de las mismas refleja también otra preocupación de la autora: la religión entendida de un modo más íntimo. Esa búsqueda de las formas en las que individuos, familias o pequeños grupos concebían, entendían, vivían y expresaban lo religioso en

el mundo antiguo es una constante de las últimas décadas, en las que cada vez son más frecuentes los estudios sobre "religión personal" o "religión privada".

Los temas elegidos para el estudio demuestran la preocupación de la autora por la performatividad de la religión griega. Más allá de las discusiones alrededor de las creencias griegas, la Profa. Smith se centra en la religión como expresión ritual, pues es a través del culto y el rito como mejor interaccionan la cultura material y la religión, dedicando un capítulo íntegro, el quinto, a los ritos mortuorios, de especial relevancia en el ámbito de los estudios arqueológicos. La cerámica, la miríada de figurillas humanas y animales entregadas como exvotos en cientos de santuarios (a los que dedica el capítulo cuarto), los relieves escultóricos, los espejos, las joyas… es tal el conjunto de objetos artísticos y la iconografía por ellos reflejada que forma parte del rico arsenal de la religión griega que la autora encuentra en ello un terreno abonado para acercarse a la religión griega sin tener que entrar a discutir sobre si la creencia era una parte más o menos importante de ella. De hecho, este no es un tema a desarrollar ni siquiera en el segundo capítulo, dedicado a los dioses, en el que prefiere centrarse en las formas en las que se representa a las deidades en la iconografía griega y los lugares en los que dichas representaciones se encuentran. Son precisamente los santuarios y los festivales, ritos y cultos que en ellos tienen lugar el tema del tercer capítulo. Siguiendo los principios ya explicados, la autora no hace un análisis arquitectónico de los grandes santuarios griegos, sino de las representaciones de los mismos en la cultura material, así como de las actividades llevadas a cabo en ellos.

Estamos pues ante una obra rigurosa que combina la especialización con la didáctica, con un sesgo muy marcado hacia la accesibilidad y comprensibilidad de la misma, lo que la hace muy útil como manual para estudiantes del mundo clásico, pero no un manual al uso, sino uno moderno, dinámico, bien planteado metodológicamente, sabio sin caer en la erudición e inmejorablemente ilustrado que, además, cuenta con una bibliografía de profundización bien nutrida y diversificada.

Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece



SUK FONG JIM, THEODORA (2022). *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece.* Oxford: Oxford University Press, 336 pp., 75.00 £ [ISBN 978-0-1928-9411-3].

DIEGO CHAPINAL-HERAS
Universidad Autónoma de Madrid
diego.chapinal@uam.es

El tema central de la investigación de Theodora Suk Fong Jim es el análisis del concepto de *soteria* (σωτηρία) y su uso, especialmente como epíteto de una larga lista de divinidades pero también en otras áreas relacionadas. Se trata de un estudio novedoso y ambicioso, cuya complejidad se hace evidente dada la enorme versatilidad del término en cuestión tanto en la asociación con diferentes dioses como en las connotaciones y situaciones específicas de su empleo.

Los seis capítulos que conforman la obra, a los que se añaden principalmente la introducción y las conclusiones, diseccionan el amplio abanico de posibilidades que ofrecía la idea de la *soteria* en la antigua Grecia. Jim aborda la polivalencia del

epíteto, para después proceder a examinar las diferencias presentes en su aplicación en los ámbitos comunitarios e individual. Una vez profundizado en estos aspectos, el libro amplía su perspectiva, saliendo de las fronteras de lo específicamente divino para dirigirse a otras esferas de actuación. Esto lleva a continuación a centrarse en el discurso de las monarquías helenísticas, que se sirvieron de la idea de la *soteria* para mostrarse como "salvadores". Finalmente, avanza en el tiempo para comprobar la transformación que el concepto de *soteria* parece experimentar con la expansión del cristianismo, un fenómeno que ha hecho que en la actualidad tendamos a confundirnos desde un punto de vista tanto semántico como de traducción.

Este último aspecto es de hecho lo primero en lo que incide la autora en la apertura de su libro ("Introduction. 'Saviour Gods' in Greek Polytheism", pp. 1-23). El primer objetivo que se plantea es que seamos conscientes de la dificultad de comprender qué entendían los antiguos griegos por *soteria*, ya que nuestra tradicional traducción por "salvación" no se corresponde con ello. De hecho, y aquí radica una de las claves de la investigación de Jim, el propio término tenía tantos significados como aplicaciones, de tal manera que Zeus Soter era distinto de Apolo Soter y, al mismo tiempo, un mismo dios podía ser venerado con dicho epíteto en distintos escenarios y tener por tanto diferentes connotaciones. El hilo común, eso sí, era normalmente una amenaza, fuera esta real o potencial, tangible o abstracta.

La metodología del trabajo se adapta a las circunstancias especiales de este campo de estudio. Teniendo en cuenta la enorme variabilidad espacio-temporal del uso de *soteria*, con el dinamismo que conlleva esto en casi cada testimonio, Jim rechaza seguir un enfoque estructuralista. Resulta imposible establecer una clasificación rígida. Sirviéndose de la literatura y, sobre todo, la riqueza informativa que encontramos en la epigrafía, la autora muestra la fluidez y flexibilidad con la que los propios griegos emplearon el epíteto y el concepto de *soteria*.

Una vez sentadas las bases de la investigación, la autora aborda en su Capítulo 1 ("*Soteria*. A Polyvalent Concept", pp. 24-45) una primera aproximación al tema de análisis. Siguiendo un orden diacrónico, se muestra la versatilidad de *soteria* a lo largo de las épocas arcaica y clásica, especialmente a partir de la literatura. Aunque es un razonamiento que se consolida más adelante en la obra, queda claro desde esta sección del libro que las Guerras Médicas fueron el detonante del empleo de *soteria* de una manera amplia por la comunidad helénica. Se constata también la frecuencia con la que el concepto está relacionado con crisis de tipo bélico, pero sin impedir que haya otros ámbitos de actuación. Algunos de estos son el bienestar general, la seguridad económica o la cura de algún tipo de dolencia. Del mismo modo, el término *soteria* o relacionados – sobre todo los epítetos Soter y Soteira, masculino y feme-

nino, respectivamente – se aplican con más asiduidad a divinidades, aunque la cifra de mortales asociados a ello aumenta paulatinamente.

La obra continúa con un segundo apartado centrado en lo colectivo ("Saving the Community. Saviour Gods and Collective Deliverance", pp. 46-79). Aquí las esferas de acción más recurrentes son la polis, en tanto que la "salvación" se produce para con la población que la habita, y la comunidad helénica de manera global, al adquirir la *soteria* una connotación panhelénica cuando las circunstancias así lo requieren. A nivel cronológico, nos vamos a encontrar ya con situaciones principalmente de épocas clásica, helenística y romana. De este modo se va viendo de qué manera evoluciona el concepto, si bien este aspecto es analizado de manera pormenorizada más adelante. De nuevo, el lector puede comprobar que los contextos de crisis – bélica, política, agrícola, etc. – comparten este espacio con otros asuntos. A la hora de examinar el grado de fuerza de los términos empleados en cada caso de estudio, la autora aborda un debate en torno a si se podría hablar de lo que califica como "high-intensity" y "low-intensity". A modo de ejemplo, la creación del festival de las Soteria en Delfos tras la victoria sobre los persas habría perdido parte del significado original conforme pasaron las generaciones. Esa idea de *soteria* por lo tanto habría terminado teniendo una intensidad menor. Por el contrario, el culto a cierto dios con el epíteto Soter pudo haber comenzado con una proyección limitada, para adquirir una mayor presencia e impacto más adelante. La propia Jim reconoce que esta es una manera de enfocar la investigación, sin que podamos saber a ciencia cierta de qué forma utilizaban los antiguos griegos determinados epítetos cultuales. De hecho, con frecuencia parece casi arbitrario.

Siguiendo un orden adecuado, el Capítulo 3 se embarca en el análisis en el plano individual de lo visto anteriormente ("Individual 'Salvation'. Personal Needs and 'Saving' Experiences", pp. 80-117). La gran pregunta que se hace este apartado es qué significaba la *soteria* para los griegos desde un punto de vista particular, no colectivo; y a partir de esto, ¿cómo elegían a sus dioses "salvadores"? Estas páginas completan y complementan el capítulo anterior, dando como resultado una perspectiva más amplia del tema de estudio. Más amplio también es el marco geográfico, pues el análisis individual nos permite llegar a territorios más lejanos, incluyendo áreas tradicionalmente consideradas "bárbaras" y en las que se desarrollaron cultos de tipo sotérico. Tal es el caso por ejemplo de Pan Soter, que contó con un santuario en El-Kanais, en Egipto. El capítulo comenta diferentes áreas temáticas en las que se empleaban el término *soteria* y relacionados. Destacan especialmente la riqueza, la salud, los partos, el ámbito doméstico, los terremotos y asuntos judiciales. De manera general, queda demostrado el enorme abanico de divinidades que los griegos tenían a su disposición a la hora de rogar por la *soteria*, pudiendo elegir entre ellos según

el contexto y sus preferencias personales. El inicio del capítulo también sirve como cierre, añadiendo un razonamiento crucial en esta obra. Aristófanes en su comedia *Pluto* presenta a un sacerdote de Zeus Soter que se queja de que nadie se acuerda de este culto porque a todo el mundo le va bien económicamente. Pero lo cierto es que en la realidad el abandono de dicho culto sería imposible, pues los ámbitos de actuación de la *soteria* eran mucho más diversos.

Si antes se vio la extensión geográfica de la *soteria* y los dioses *soteres*, el Capítulo 4 se plantea como objetivo ampliar nuestro conocimiento sobre esta materia ("A World of Saviours. The Spread of the Trans-divine Epithet", pp. 118-165). Partiendo de que la mención de un dios con el epíteto Soter en una dedicatoria en un determinado lugar no implica necesariamente que existiera un culto oficial, Jim trata aquí de documentar los testimonios sobre los diferentes dioses a los que se veneró en calidad de "salvadores". En este sentido, resulta fundamental ser conscientes de las diferencias que podía haber en el culto a una deidad en los planos panhelénico y local. Del mismo modo, la autora incide en la peculiaridad de que hubiera dioses con competencias en el ámbito de la "salvación", "ayuda" o "protección", que nunca llevaron el epíteto Soter. De los que sí, por supuesto el principal es Zeus Soter, teniendo presencia en el s. V a.e.c. en lugares tan lejanos como el norte del Mar Negro y Sicilia. Ártemis Soteira también tuvo una importancia notable, como segunda en testimonios. Cabe destacar que, si bien en los primeros siglos las divinidades escogidas para esta función eran principalmente las olímpicas, el periodo helenístico abre las puertas a otras deidades menores, incluyendo las procedentes de culturas vecinas, como es el caso de Isis o Atargatis. Asimismo, este uso del concepto de *soteria* y sus epítetos correspondientes está siempre sujeto a cambios, que a su vez se enmarcan en los diferentes procesos históricos que desarrollan a lo largo de la Antigüedad. Otro dato que obtenemos del examen de las fuentes es que lo militar parece haber sido el principal motor de expansión, en la línea de las dinámicas generales de la cultura griega. Pero también hay otras actividades que contribuyen a esta difusión, como son el comercio o las peregrinaciones.

El empleo de la idea de *soteria* por parte de gobernantes helenísticos es el asunto tratado en el quinto apartado del libro ("Between Men and Gods. Hellenistic Monarchs as Saviours", pp. 166-213). En este caso la autora profundiza en el caso concreto de individuos que, durante su reinado o de manera póstuma, reciben el epíteto de Soter – Soteira también para algunas esposas de la dinastía ptolemaica. El capítulo estudia a los Antigónidas, Ptolomeos, Seléucidas y Atálidas, intentando ver primero la posible influencia de Gelón y Díon de Siracusa, así como de Filipo II de Macedonia. El posible anacronismo de las fuentes – Diodoro Sículo, Plutarco – a la hora de calificar como *soteres* a los tiranos, unido a que se trataría en todo caso de algo pun-

tual, lleva a Jim a confirmar que fue el rey Argéada el primero en recibir el epíteto de Soter con una connotación cultual. La idea general es que de nuevo tenemos cierta variedad en el uso y significado del epíteto en los monarcas helenísticos: se otorga a título póstumo, o se incorpora en algún momento de su reinado; en relación con alguna hazaña, o sin asociación con evento alguno; uno o varios colectivos toman la decisión de establecer el culto en cuestión, o el propio soberano se sirve de este mecanismo por cuenta propia. Uno de los razonamientos más interesantes aportado por la autora es que el epíteto Soter podía actuar como elemento de presión para el rey, en tanto que se esperaba de éste que mantuviera durante su gobierno una postura similar a la que presentó cuando recibió el epíteto. En la práctica, sin embargo, la propia Jim admite que no es raro que las relaciones entre el monarca y su pueblo empeorasen sin que su condición de Soter influyese. Es importante señalar también que se percibe cierta evolución en el empleo del epíteto en cuestión, con una tendencia a la banalización del concepto, hasta el punto de que los últimos reyes helenísticos – y emperadores romanos – son calificados como Soter casi "por defecto".

El sexto y último capítulo pone en la escena de estudio el cristianismo primitivo, para comprobar hasta qué punto podemos relacionar el concepto de *soteria* en la antigua Grecia y el que fue acuñado por la Iglesia en sus primeros siglos de existencia ("Soteria in Ancient Greece and Early Christianity", pp. 214-234). Inicialmente, Jim demuestra con una buena argumentación que no hay influencia previa por parte de los cultos mistéricos griegos ni del judaísmo helenístico. La idea clave del cristianismo es que la salvación espiritual se da a nivel individual, mientras que en otras corrientes religiosas se centran más en lo colectivo, o bien se refieren a una "salvación" más puntual. Los discursos de San Pablo en la Hélade parecen ser el punto de partida para este planteamiento de la salvación eterna, pero lo cierto es que en otras secciones del *Nuevo Testamento* los términos de *soteria* y *sozein* se utilizan en más contextos, tales como la seguridad física o la salvación de los problemas cotidianos. El propio Jesucristo aparece en ocasiones como Soter, "el Salvador". En todo caso, la literatura bíblica no parece conceder un papel relevante a la *soteria*, la cual como queda demostrado mantiene la versatilidad temática que le caracteriza. Algo similar se deduce en el plano de los feligreses cristianos a partir de la epigrafía. La presencia de *soteria* o relacionados en los epitafios es meramente testimonial, mientras que aumenta en las dedicatorias. Éstas no obstante reflejan que la *soteria* seguía vinculada a asuntos terrenales más que los puramente escatológicos o espirituales. Habría que esperar algunos siglos, por tanto, para que la salvación eterna sea considerada uno de los pilares maestros de la doctrina cristiana y esta concepción se extienda a todos sus creyentes.

El resto de secciones del libro están integradas por un breve apartado de Conclusiones que se limita a subrayar lo más importante de lo explicado a lo largo de la obra (pp. 235-238), y cuatro apéndices. El primero analiza las diferencias en una determinada expresión y sus variantes tanto gramaticales como semánticas ("Technical Use of εἰς σωτηρίαν τῆς πόλεως", pp. 239-240); el segundo está dedicado a la divinidad conocida como *Sozon*, "El que salva", atestiguada en el periodo romano en Anatolia y Tracia ("Sozon", pp. 241-242); el tercero registra y analiza los seis epitafios de época imperial en los que se menciona a Hécate Soteira ("Hecate Soteira in Epitaphs", pp. 243-248); finalmente, el cuarto ofrece una explicación concisa de *salus*, el equivalente aproximado de *soteria* en la cultura latina ("Salus and 'Saviours' in Roman Religion", pp. 249-256). Termina el libro con la Bibliografía (257-286), el prolijo Índice de fuentes (287-308) y el Índice temático (309-319)

La investigación de Th.S.F. Jim es sobresaliente en varios aspectos. Primero, por su capacidad de sintetizar una cantidad ingente de fuentes, principalmente literarias y epigráficas, pero también numismáticas. Segundo, por la amplitud geográfica del estudio, abarcando la práctica totalidad del territorio mediterráneo, así como regiones del Mar Negro y del Próximo Oriente. Tercero, el tema central es el análisis del concepto de σωτηρία y sus derivados a lo largo de más de un milenio, pero lo hace además poniéndolo en relación con otros términos cuya semántica se entrelaza con la *soteria* en muchos escenarios. Cuarto y último, la autora argumenta con habilidad que en la fluidez, variabilidad y versatilidad de la idea de *soteria* tenemos una buena muestra de la esencia del politeísmo griego y cómo era éste vivido por los helenos. Una obra por tanto ambiciosa y que logra unos buenos resultados. Sin duda quedará como un referente en los estudios sobre *soteria* y, de manera más amplia, de los usos de los epítetos cultuales en el mundo griego.

La splendeur des dieux



TALLET, GAËLLE (2021). *La splendeur des dieux. Quatre études iconographiques sur l'hellénisme égyptien.* Religions in the Graeco-Roman world, 193. Leiden & Boston: Brill. 1341 pp. (2 vols.). 275,00 € [ISBN 978-9-0044-2891-1].

ALEJANDRA IZQUIERDO PERALES
Universidad Eclesiástica San Dámaso
malejandra.izquierdo@sandamaso.es

La obra de Gaëlle Tallet explora la iconografía que se produce en el Egipto ptolemaico y su continuidad en el Imperio Romano gracias a la expansión religiosa de dioses egipcios por el Mediterráneo. En este estudio lleva a cabo un análisis de las fuentes visuales para estudiar la mezcla entre griegos y egipcios durante este periodo histórico. Esta publicación consta de dos volúmenes: en el primero podemos conocer el estudio de la autora sobre la religión en el Egipto ptolemaico y en el segundo encontramos el catálogo.

En el primer capítulo, "Un hellénisme égyptien? Problèmes et perspectives", la autora aborda el problema que tenemos los investigadores a la hora de estudiar el Egipto helenístico. Uno de los aspectos que analiza es la problemática a la hora de entender este periodo únicamente como la llegada de los griegos a Egipto, es decir,

desde una perspectiva helénica. Por ello Tallet pone sobre la mesa que el Egipto helenístico es un fenómeno de larga duración, cuya base se asienta sobre la inmigración griega a Egipto desde el siglo VIII a.C., por lo que es un fenómeno polifacético que afecta a diferentes estratos de la sociedad, no solamente a la población de origen o ascendencia griega. Por este motivo pone en cuestión el concepto de helenización y de romanización, que se han aplicado tradicionalmente, ya que actualmente se está planteando que durante este periodo sucede un proceso de cambio en el que interviene significativamente el proceso dialéctico. Esto se produce gracias a los procesos de intercambio e hibridación cultural que no son homogéneos.

Para estudiar el Egipto helenístico en toda su complejidad, Tallet se remonta a las primeras colonias griegas, incluso hace alusión a los primeros testimonios de egeos en Egipto durante el Reino Nuevo. A lo largo del capítulo Tallet trata las relaciones entre griegos y egipcios desde el primer asentamiento de población helénica en Egipto hasta época romana.

Por otro lado, la autora postula que, gracias a las representaciones de las divinidades, podemos profundizar en las creencias religiosas de este periodo histórico. En este sentido es fundamental la relación entre Alejandro Magno y la elite sacerdotal egipcia que continúa durante la dinastía ptolemaica. Dicha relación se transmite a través de los emperadores romanos: para mantener unas buenas relaciones con la provincia de Egipto estos propiciaron el culto a los dioses egipcios para poder acceder a los recursos que el país del Nilo ofrecía.

En el segundo capítulo, "La matière vive de l'histoire: sources et méthode", Tallet analiza la cuestión de la metodología empleada y las fuentes utilizadas para su estudio. Por ello maneja la producción de imágenes y su iconografía como una forma de estudiar la religión y la producción cultural del Egipto ptolemaico y romano. De esta forma consigue una aproximación a la ideología predominante en esta época. Para realizar su estudio Tallet ha escogido la producción de las imágenes con aureolas que se asemejan a la corona de Helio. La autora elige estas representaciones principalmente por los paralelismos que existen entre la cultura egipcia y la griega en las representaciones divinas con elementos solares, que pueden ser un disco solar en el caso egipcio o una corona con rayos solares en el caso griego.

En el tercer capítulo, "Les dieux voyageurs: réceptions d'une image grecque en Égypte", explora cómo es la acogida de esta iconografía griega en Egipto. Para ello Tallet realiza un estudio sobre la evolución de la corona radiada en Grecia y cómo desde Rodas se empieza a introducir en el Egipto ptolemaico. Rodas tuvo una gran importancia comercial y económica dentro del mundo helenístico, ya que desde la isla se comerciaba con el imperio seléucida y con Egipto.

Dentro de la evolución de la iconografía de la corona radiada es sumamente interesante la aproximación de la autora a la relación de esta con la imagen política de los Ptolomeos. En época helenística observamos representaciones de Alejandro Magno como Alejandro-Helios con la corona radiada, ya que esta forma de representación muestra una mayor proximidad con lo divino y la heroización del monarca. En este sentido los Ptolomeos continuaron estas formas de representación debido a su simbología. Asimismo, Tallet recalca cómo el ambiente de globalización del mundo helenístico contribuyó al intercambio dentro de este mundo tan heterogéneo.

En el cuarto capítulo, "Les rayons d'Isis et de Sarapis: lumière et mystères", la autora trata las figuras de Isis y Serapis, fundamentales para entender la religión en el periodo ptolemaico. Para Tallet es vital entender cómo afecta a la producción iconográfica la popularización del culto a Isis y Serapis. Las nuevas formas de representación que se dan en Egipto a partir de la llegada de Alejandro propician que en época romana hallemos la corona radiada típica de Helios en dioses egipcios. Con la llegada de los Ptolomeos se empieza a gestar un cambio religioso que da lugar a una mezcla religiosa, en gran parte por la colaboración de estos nuevos monarcas con la elite sacerdotal. En este contexto de intercambio la figura del Helios griego conecta con los cultos solares tradicionales egipcios.

Para entender este proceso religioso, que acaba afectando a la iconografía de los dioses egipcios, la autora explora cuál es el origen, evolución y expansión en el Mediterráneo de Isis y Serapis, así como su importancia dentro de la propaganda lágida y su culto en el Imperio Romano. Por otro lado, en época romana hay ejemplos de hibridación entre Helios y Serapis, por lo que encontramos pruebas de Helios-Serapis: el primer ejemplo de esto se observa en una moneda alejandrina de época de Domiciano donde se dice expresamente "Helios Serapis". En las preguntas oraculares de Oxirrinco hay también ejemplos del carácter solar de Serapis y de su hibridación como Zeus-Helios-Serapis. A lo largo del capítulo Tallet estudia la relación de Serapis con lo solar.

Asimismo, la autora hace hincapié en cómo, a través de autores como Heródoto o Plutarco, se muestra cómo los griegos sentían profunda admiración por los egipcios y situaban en Egipto el origen de algunos ritos, como son los misterios de Eleusis, por lo que estudia la posible presencia de estos ritos en Egipto en época ptolemaica y romana, así como la importancia del orfismo en este periodo. Las protagonistas de los misterios eleusinos eran Deméter y Perséfone y el equivalente de estas diosas en Egipto era la diosa Isis, por ello Tallet estudia la hibridación Perséfone-Isis y Plutón-Serapis. Dentro de su estudio analiza el área de Fayum, dentro de la cual le da un gran protagonismo al asentamiento de Karanis.

En el quinto capítulo, "Une révolution iconographique: relectures du dieu héritier égyptien", analiza las representaciones de personajes divinos tan importantes

como Horus, el pájaro benu, Sobek, Soknopaios y Harpócrates. En este sentido la autora muestra cómo la iconografía egipcia tradicional se va adaptando a las formas griegas gracias a la interacción entre los Ptolomeos y la elite sacerdotal y, por otro lado, debido a la piedad personal y los cambios religiosos debido a la hibridación cultural de este contexto.

En el sexto capítulo, "Répliques. Quelques exemples d'opérations sacerdotales", Tallet aborda cómo la apertura de la elite sacerdotal egipcia al nuevo contexto político, social y cultural facilita la expansión de esta forma de representación artística que hunde sus raíces en cuestiones religiosas. Al mismo tiempo en este capítulo hace hincapié en la expansión de los cultos egipcios en el Imperio Romano y cómo se muestra esta introducción religiosa a través de la iconografía, especialmente de Zeus-Helios-Megas-Serapis.

Uno de los elementos que más facilitan la lectura del libro son las breves introducciones y conclusiones que acompañan cada uno de los capítulos. Dado que es un libro bastante extenso, considero sumamente acertado que se haya incluido para hacer más pedagógica la lectura.

En el segundo volumen encontramos un catálogo muy completo, que la autora divide en cuatro partes: una primera dedicada a divinidades de origen griego, una segunda a Isis, Osiris y Harpócrates, una tercera a divinidades egipcias tradicionales y una cuarta a coronas independientes. A lo largo de casi doscientas páginas Tallet cataloga diferentes obras y hace un breve análisis de cada una de ellas.

En el primer apartado se pueden estudiar las formas de representación de los dioses griegos en Egipto, donde destaca sin duda alguna el dios Helios en sus múltiples formas. Posteriormente en las figuras de Isis, Osiris y Harpócrates se puede encontrar una gran influencia de la iconografía asociada al dios Helios.

En la parte dedicada a las divinidades egipcias tradicionales podemos observar cómo una estética más propia del Mediterráneo romano impacta en las representaciones de dioses egipcios. Ejemplo de ello son los Horus con el uniforme del emperador victorioso al mismo tiempo que portan la corona radiante de Helios.

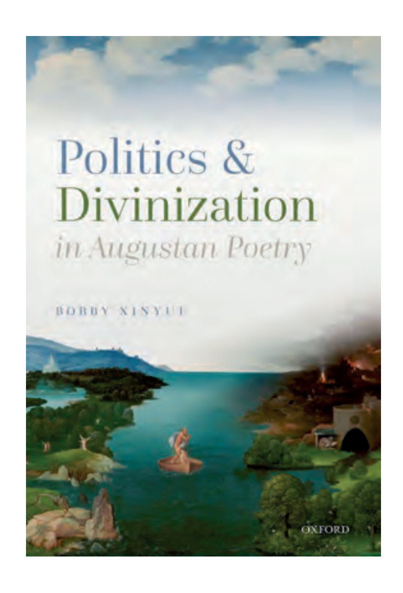
En la última sección del catálogo tan solo estudia dos coronas del Museo Egipcio del Cairo realizadas en bronce. Pese a que solo se trata de dos coronas, son muy ilustrativas, dado que aúnan elementos griegos y egipcios: por un lado, observamos una corona radiante, propia del dios Helios, al mismo tiempo que se incluye un ureo, elemento habitual en las coronas de los reyes egipcios.

Tras el catálogo hay una sección bastante extensa de planchas donde podemos apreciar los detalles de las imágenes aportadas en la sección del catálogo. Esto es sumamente interesante dado que en la sección del catálogo las imágenes son pequeñas y en esta ocasión permite al lector estudiarlas con mayor detenimiento.

Además, en este volumen se incluyen tres mapas donde se ubican espacialmente donde se han encontrado las diferentes imágenes, lo cual permite apreciar la extensión de este tipo de iconografía híbrida a lo largo del territorio, desde un plano general del valle del Nilo hasta dos mapas específicos sobre Alejandría y Fayum.

La obra de Gäelle Tallet es, sin duda alguna, extensa al mismo tiempo que muestra la complejidad de esta área de estudio. La metodología empleada por la autora nos ayuda a comprender mejor el desarrollo del hibridismo religioso y cultural que se produce durante el Egipto ptolemaico y romano.

POLITICS & DIVINIZATION IN AUGUSTAN POETRY



XINYUE, BOBBY (2022). *Politics & Divinization in Augustan Poetry.* Oxford: Oxford University Press. pp. 256, £65 [ISBN 978-0-1928-5597-8].

FEDERICO SANTANGELO
Newcastle University
federico.santangelo@ncl.ac.uk

In this clearly argued and well-informed book, which is the development of a UCL doctoral thesis, Bobby Xinyue (henceforth X.) revisits a problem that has attracted considerable scholarly attention, and is of eminent significance across the range of Classical Studies: how the divinisation of Augustus is understood and discussed in contemporary poetry, and what connections those literary pronouncements have with the political and intellectual climate in which they were produced. X. takes some much-trodden texts as his case studies, and is quite aware of the limitations that any selective approach entails (Ovid is an intentional and glaring omission). His focus is on Horace's Odes, on prophecies in Virgil, and on the stimulating case

of Propertius – a voice that is as refreshingly distinctive as it is ostensibly ill at ease with key developments of the time. None of the poets that X. discusses can be regarded as an Augustan agent, nor as an unreconstructed spokesperson of dissent: the whole book, in fact, judiciously steers away from any straightforwardly binary opposition between "Augustans" and "anti-Augustans", and makes an effective case for protecting the poetry of the Augustan period from unidimensional or teleological readings. The fundamental contention is of very wide interest indeed: the divine attributes of the emperor become a major theme in the literary production of the late first century BCE, and some key authors engage directly with the issue and its complex and troubling implications.

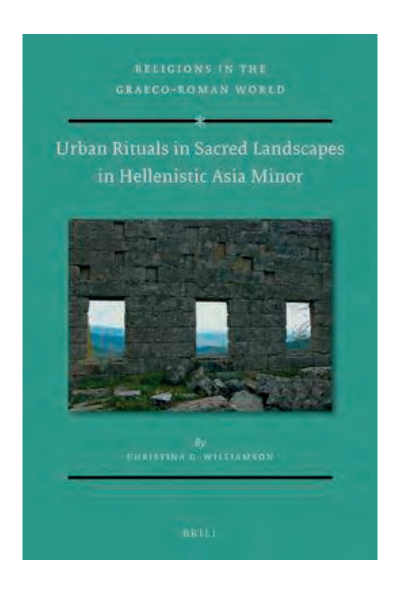
X. fascinatingly argues that the approaches to the divine status of the emperor are a form of "political science": a strategy through which a measure of order is brought into a deeply changed world, and the place of the new regime in the history of Rome is made sense of. The strength of this contention is perhaps most apparent in the opening chapter, where the concepts of *libertas* and *otium* in the First *Eclogue* receive a sensitive discussion, helpfully placing them within the wider context of the Augustan settlement and its inherently problematic connections with the Republican past.

If there is a keyword that weaves together the examples studied by X., it may well be "concern". The discussion of the emperor's divinity is a way of exploring the conditions that brought about his regime, probing its inevitability, and scanning the future direction of Roman history: whether the monarchic turn may really be seen to be as its endpoint, and poetry might have to take up the task of plotting a different story. Some challenges are inescapable: placing the fate of the city in the hands of one man presents unprecedented risks, and the challenge that it mounts to whatever may be left of poetic autonomy is potentially fatal. Horace's Roman Odes explore the latter problem in the most creative terms, while Book Four is more broadly preoccupied with what the conceivable ending of the Augustan age will entail.

One of the key rewards of this book is its willingness to chart the development of the problem through time: from the Triumviral period to Actium, down to 23 BCE and the *ludi saeculares* of 17. Within two decades the political landscape changed beyond recognition, and the divine status of Augustus came into increasingly sharp focus as a revealing factor of discontinuity and a new irreplaceable orientation point. As X. rightly notes, the focus is not so much on the practice of imperial worship, but on its key conceptual tenets: that feeds into a wider pattern of competitive and critical engagement with the imperial power, which is the defining aspect of the poetic tradition explored in this book. X.'s "Augustan poetry" is not Augustan because it buys into the emperor's agenda, but because it takes up the emperor as one of its key problems. This overall take can prove very productive to the wider exploration of the

intellectual developments of the period. X.'s work does much to question the convenient distinction and divide between literary and historical approaches, and readers will greatly profit from its close reading of a number of major texts and its careful definition of a major problem, wherever their sub-disciplinary allegiances might lie. This book warrants the close attention of those working on the history of the Augustan age, and will be of interest to anyone who wishes to think harder about the interplay between literature and power.

Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor



WILLIAMSON, CHRISTINA G. (2021). *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor.* Religions in the Graeco-Roman World, 196. Leiden & Boston: Brill. xxiv, 514 pp. 165,00 € [ISBN 978-90-04-46126-0].

STEFANO G. CANEVA
Università di Padova
stefano.caneva@unipd.it

This book provides an interdisciplinary discussion of the life of four sanctuaries in ancient Caria and their relationship with the cities that came to exert control over them in the Hellenistic period. The main purpose of the book is summarised by the question of "why autochthonous, local or regional sanctuaries were so vital to the development of poleis in Hellenistic Asia Minor even though they were located at great distances from the urban center" (p. 411). This implies envisaging city-sanctuary relationships as bidirectional, considering both the way cities appropriated and functionalised peripheral sanctuaries and their administration within a civic framework and how these sanctuaries contributed, both physically and symbolically, to the process of development and identity building of a growing city. The selected case studies – Mylasa

with the neighbouring sanctuaries of Zeus at Labraunda and of Sinuri at Tarla Tepe; Stratonikeia with the sanctuaries of Hekate at Lagina and of Zeus at Panamara – come from inner Caria and span the Hellenistic and early Imperial periods.

Out of a longer list of cities with important country sanctuaries in Asia Minor (pp. 4-5), Mylasa and Stratonikeia have been selected for their contacts and comparative potential. Both cities increased their territory and importance in the Hellenistic period, but this process displays different chronological phases, agents, and ways of incorporating peripheral sanctuaries into the religious, social, and political networks of the polis. Mylasa and the neighbouring sanctuary of Labraunda, situated NE of the city near a mountain pass leading to northern Caria, played a central role in the geopolitical programmes of the Hekatomnids in the 4th cent. BCE. Later on, Labraunda remained in the Mylasan sphere of influence and this close relationship repeatedly resulted in the 3rd century into a conflict of interest concerning the administration of the sanctuary's treasure. Although less prominently, the sanctuary of the Carian god Sinuri, located SE of Mylasa at the borders with the territory of Stratonikeia, was also affected by Hekatomnid plans, but the later epigraphic record testifies to a 'urban microcosm' connected with the temple: although local communities played an important role in the life of Mylasa, the level of civic activity in the sanctuary of Sinuri never became comparable to Labraunda as regards administration and the showcase of public documents issued by the polis.

Unlike Mylasa, Stratonikeia was born as a Seleucid foundation, lived under Rhodian influence until 167/166 BCE, and later grew as an independent polis, progressively expanding its territory and enjoying alliance with Rome. In this case, too, the city's interaction with its major country sanctuaries reveals both similarities and differences. Stratonikeia managed to exert increasing influence over sanctuaries originally run by local authorities, but this process was faster at Lagina, where the rising role of Stratonikeia is contemporary to the absorption of the previously independent city of Koranza into a deme of the bigger polis, already before 167/166 BCE. Conversely, the sanctuary of Panamara probably remained under the administration of the *koinon* of the Panamareis until the late 2nd cent., although the epigraphic evidence points to a mid-2nd cent. phase when Stratonikeia already managed to impose a priest from the city. Both sanctuaries considerably increased their symbolic importance for Stratonikeia when Rome conceded them asylum rights after the attacks they suffered in time of war. A chronological difference is evident as the events leading to the concession of *asylia* were respectively connected with the war of Aristonikos in the years 132-129 (Lagina) and with Labienus' invasion of 40 BCE (Panamara).

Based on her doctoral thesis defended at the University of Groningen in 2012, Williamson's research combines archaeological and historical approaches with an

eclectic selection of methods derived from geographical and cognitive sciences. The theoretical and methodological framework of the research in Chapter 2 provides a useful introduction to challenges and advancements in the study of the life and functions of sanctuaries located outside urban settlements or even at the outmost peripheries of a Greek city's *chora*. In reviewing the available scholarship on the subject, Williamson observes that a major distinction exists between studies concerning the function of peripheral sanctuaries in Archaic and Classical Greece and Magna Graecia on the one hand, and, on the other, those focusing on rural sanctuaries in Hellenistic and Roman Anatolia. In the first cases, attention has been mainly drawn to archaeological and historiographic sources and the cultural/ideological implications of connections between peripheral sanctuaries and civic centres. On the contrary, the second group of studies has largely dealt with epigraphic data to tackle issues concerning the administration of peripheral sanctuaries and the change their status underwent in socio-economic and political terms, when these sanctuaries became increasingly dependent on civic institutions. Williamson convincingly shows that these alternative approaches leave the "second rise of the polis" in Hellenistic Asia Minor underrepresented in the scholarly debate (pp. 6-9). Moreover, they frame research in too schematic sets of structuralist binary oppositions such as core-periphery, urban-rural, civilised-wild, and Greek-non-Greek.

Williamson's criticism is well-informed and competently identifies both the disadvantages and potential of previous studies, paving the way to a *pars construens* where archaeological reports, epigraphy, and field reconstruction of ancient viewsheds and sacred routes are combined with new approaches harvested from recent research in cognitive, social, and spatial studies.[1] After reviewing various theoretical models of understanding rural environments as opposed to, or connected with, civic settlements, Williamson explores civic forms of interaction and integration of "country sanctuaries"[2] focusing on 1) cognitive ways of building territorial unity through vision and movement embracing landscapes, and 2) strategies to create regional identities based on ritual and socio-political interactions within and outside the *chora*. Space can be perceived and turned into memory by agents by means of both linear and concentric perspectives, and through both vision and movement.

1. As summarised by the table at pp. 88-89, each case study is dealt with in a specific chapter discussing the following topics: historical and environmental background of relationships between city and sanctuary; urban integration via monumentality, public space, processional routes, ritual performances, legal administration and organisation, and urban mediatisation.

2. This generic term is preferred to others such as extra-urban, sub-urban, frontier sanctuaries, and alike, to avoid casting a predefined connotation on the sanctuary-city relationships.

Thus, the monumental organisation of country sanctuaries with surrounding walls and terraces elaborates the space in a concentric way that highlights the centripetal nature of a community gathered for a ritual, whereas other architectural devices such as windows and framed openings on the landscape establish visual linear connections with surrounding areas. Conversely, processional routes build up kinetic linear ways of perceiving and reinstating the link between city and sanctuary. Labraunda offers a perfect case study in these terms as the centripetal and hierarchical organisation of the sacred space combines with far-reaching viewsheds that stretch over the processional route from Mylasa and embrace the entire valley over which the city exerted its control. In more fragmented landscape scenarios, like the territory of Stratonikeia, the viewsheds enjoyed from the city and its country sanctuaries do not overlap, but rather combine different portions of landscape which, when considered together, embrace the territory of a young city aspiring to expand its political influence. Even in this case, though, sacred routes established a kinetic link through ritual processions, reusing and developing connections already used for transports in periods preceding the annexation of the sanctuary of Lagina and Panamara to the city. The case of Lagina is especially worth mentioning: the procession, with its centripetal movement from the sanctuary to the city rather than vice versa, enacted the *kleidos pompe*, i.e., the transportation of the key of Hekate's temple to the city, thus symbolising the integration of her cult into an institutionalised civic framework.

Moving to network analysis, Williamson builds on Ma's use of the category of peer polity interaction to describe the mutual recognition and collaboration between cities in the Hellenistic period.[3] In this respect, *asylia* stands out for its central role in the strategies adopted by Stratonikeia to advertise the city at a regional level when asylum right was conceded by Rome. This event marked a fundamental step in the civic use of the sanctuaries as the proclamation of their *asylia* and the circulation of narratives of divine intervention against the impious enemies of the temples offered Stratonikeia a chance to advertise its prestige and the support it enjoyed from Rome by sending sacred envoys to cities both within and outside Anatolia.

In another important section of the book, Williamson shares the recent scepticism about interpretative models suggesting a Hellenistic shift from "indigenous" Eastern autonomous sanctuaries and the imposition of a Greek system of civic control over religious life (see esp. pp. 140-149). Dealing with the debated case of the conflict between Mylasa and the priests of Labraunda for control over Zeus' treasure, Williamson embraces Maddoli's proposal that the litigation did not originate from the attempt

3. Ma, 2003.

of the city to erode an assumed traditional autonomy of Anatolian sanctuaries with regard to sacred economy and administration, but from a competition for the legacy of Hekatomnid hegemony in the region.[4] According to this interpretation, since the priesthood of Labraunda was originally related to the Hekatomnid family, the local priests claimed ancestral rights of administering the cult by hereditary tradition; conversely, the institutions of Mylasa advertised, and finally imposed with royal mediation, their prerogative of exerting hegemony over the surrounding settlements and sanctuaries, which also stemmed from the political programme of the Hekatomnids.

Williamson also negatively reassesses the utility of applying the category of 'frontier sanctuaries' to the four cases under examination (see esp. pp. 417-419). Concerning Mylasa, she argues that although both Labraunda and the sanctuary of Sinuri were located at the periphery of the city's *chora*, these sanctuaries do not appear to have played an actual role in Mylasa's active definition and defence of borders. Labraunda's position made it an important natural limit and passage point towards Alinda, but the evidence does not preserve any traces of the explicit engagement of either city in negotiating control over this frontier. As for the sanctuary of Sinuri, its location near the border with Stratonikeia might have turned it into a conflict zone, but the evidence concerning the sanctuary and its community rather points to the life of local groups interested in financially exploiting their sacred land estates and defending them from the occasional aggression of royal armies. Finally, the way Stratonikeia used Lagina and Panamara to support its regional interests shows that these peripheral sanctuaries primarily helped the city address local communities and expand its influence rather than marking defensive borders. Williamson's assessment of the lack of evident defensive functions for the four sanctuaries is convincing, yet her understanding of frontiers as exclusively separating institutions appears somewhat reductionist in the light of current research. As a matter of fact, frontier studies nowadays envisage borders not only as political devices separating places, but also "as zones where two social systems (non-state societies, states, even world systems) come in contact, interact and overlap".[5] From this perspective, studying the major country sanctuaries of Mylasa and Stratonikeia with a focus on their different degrees of involvement in the political programmes of these cities would have provided a welcome complement to Williamson's research.

In general terms, the author's eclectic methodology finds its place in a well-established framework concerning the exploration of new theoretical and interdisci-

4. Maddoli, 2007, esp. pp. 306-316, no. 20B.

5. van der Vleuten & Feys, 2019, quote p. 31.

plinary methodologies for the study of ancient history. Studies following this trend occasionally favour the speculative task of assembling new methodological packages to the detriment of a fine-grained analysis of the evidence. It is a pleasure to see that Williamson has avoided this risk. Her chapters dedicated to the four sanctuaries under examination provide a sound and detailed overview of the available evidence, organised in a coherent sequence discussing the physical and social environment of the sanctuary, the monumental and ritual space, ritual performances, administration, and the mediatisation of the sacred space by the city. The result is that the reader may "look across the gaps in data and beyond a single data type", compare different contexts, and "understand the repertoire of options that cities had" (p. 433) when they used peripheral sanctuaries to foster community building and recognition both within the borders of the civic *chora* and at the regional or macro-regional level (Caria, Anatolia, and beyond).

Based on a rich multilingual bibliography and a thorough discussion of ancient sources, Williamson convincingly advocates a holistic approach that does not only imply broadening the types of sources considered, but also exploiting the evidence "in combination with an awareness of theoretical potential (…) [T]his requires a wider range of theories to draw on in properly assessing the different data, while yielding a list of factors to consider" (p. 425). Her concluding assessment of the contribution of new approaches from social sciences (pp. 425-437) is both very useful to summarise the results of her research and an honest statement about the potential and limits of application of new models. For instance, Williamson (p. 429) acknowledges that the sparce evidence available to scholars in ancient history often hinders an efficient usage of network models, so in most cases network should be understood in a metaphorical way. Nevertheless, despite the fragmentary nature of our documents, Williamson's effort to combine all the possible types of datasets – written, material, and derived from digital landscape analysis – offers the best possible approximation to a sound discussion of the nodes and agents by which important rural sanctuaries and cities came into interaction.

Among the possible ways of expanding the application of her method to new case studies, Williamson (pp. 435-437) concludes that a versatile compound of interdisciplinary analytical tools and a high-resolution discussion of the available evidence will offer a chance to reassess the place of the polis in the heterogeneous societies of Hellenistic Asia Minor and could foster the definition of new interpretative models also via a more systematic comparison with polis-building and city-sanctuary interactions in other regions and epochs, such as the Archaic period. To make this fascinating programme possible, I would like to add one ingredient that in my view is still missing or underexploited in Williamson's research: the role played by the religious

life of the city. In other words, attention should be systematically paid not only to the gods and rituals associated with country sanctuaries and the impact civic institutions exerted on them, but also to what happened to the pantheon of the polis as the other protagonist of a story of mutual influences. I list here a few relevant questions:

- Are the deities worshipped in a rural sanctuary already present in the city before it starts exerting control over this sanctuary, or do they bring an innovative addition to the civic pantheon? In the first case, does the cult attested in the sanctuary show different connotations than in the city? To sum up, do the religious practices of the sanctuary affect the development of the religious life of the civic community inside the polis, and to what extent?
- Does the growing influence of a city and its pantheon bring about any change in the characterisation of the deity and her/his divine companions in the sanctuary? Is civic influence only related to administration and ideology, or does it also have an impact on rituals and beliefs connected with the sanctuary?

These questions show that the city, with its specificities, cannot disappear from our focus: for sake of completeness, our approach should be dual and constantly consider both involved parties and their reciprocal influences. Of course, we should be aware that the evidence concerning regional interactions between cities and rural sanctuaries is often too fragmentary to enable a sufficiently detailed analysis. Still, in line with the spirit of Williamson's research, this effort would already be commendable if it reached the goal of defining a checklist of indicators concerning the impact of city-sanctuary interactions on the rituals and representations of the divine *both in the sanctuary and in the city*.

As a conclusion, I feel the need to state that this final observation does not diminish the value of Williamson's study, rather putting her conclusions in a perspective that looks at future developments. Williamson's book bears a useful contribution to the understanding of territorial developments and the political use of religion in building local civic identities in Hellenistic Anatolia while also providing a useful model to scholars who might be interested in testing her method to new case studies or scaling it up to the discussion of larger regions. Her commitment to blend the analysis of multiple, and occasionally unconventional, source types with theoretical discussion should once more be praised for its balance, which gives value to the evidence rather than limiting it to the role of proving a theoretical model correct. Thus, Williamson convincingly advocates the advantages of an open methodological eclecticism that proactively tailors analytical tools to deal with concrete questions

and problems. One may expect that her contribution will encourage more scholars to reassess old problems with new attentive and critical eyes.

Bibliography

Ma, John (2003). Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age. *Past and Present*, 180, pp. 9-39.

Maddoli, Gianfranco (2007). Epigrafi di Iasos. Nuovi supplementi I. *Parola del Passato*, 62, pp. 193-372.

van der Vleuten, Erik & Feys, Torsten (2019). Borders and Frontiers in Global and Transnational History. Introduction. *Journal of Modern European History*, 14.1, pp. 29-43.

Normas para la publicación de originales en *Arys*

1. *ARYS* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos. La fecha de publicación es diciembre.

2. El Consejo de Redacción de *ARYS* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *ARYS* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 13).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atendrán al modelo APA, explicado en detalle en el siguiente enlace: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA. Cambio en las normas de cita: como buena práctica editorial en igualdad de género, es necesario identificar la autoría de los trabajos, por ello *ARYS* adopta un cambio en las normas de cita consistente en el desarrollo completo del nombre personal de los autores en la bibliografía, frente a lo indicado hasta ahora que requería solo la inicial.

9. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

10. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

11. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente. El/la autor/a declara que el material gráfico que aporta está libre de derechos y en el texto cita su procedencia. Si está sujeto a derechos de autor o reproducción, el autor/a aporta las autorizaciones correspondientes en archivo adjunto.

12. La publicación en *ARYS* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

13. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista *ARYS* en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/*Arys*.

Publication guidelines

1. *ARYS* (*Antiquity: Religions and Society*) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers. The publication date is December.

2. The Editorial Board of *ARYS* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *ARYS* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 13).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. Bibliographical references shall follow the APA format, as explained in details at the following link: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA. Change in quotation norms: ARYS considers a good editorial practice in gender equality to fully identify the authorship of the works quoted in the published articles. Therefore *ARYS* adopts a change in the quotation norms consisting of the mention of the full personal name of the authors mentioned in the bibliography, and not only of its initial letter.

9. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

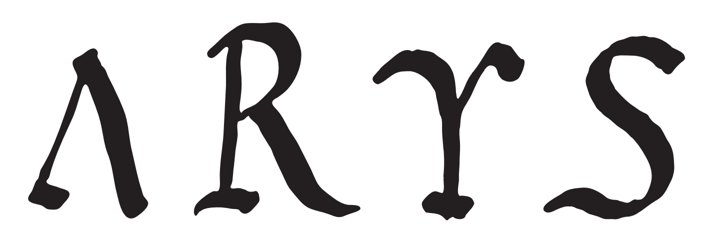
10. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include second or third number, separated by dots (*i.e.*, paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

11. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably. The author declares that the graphic material that he contributes is free of rights and in the text he cites its origin. If it is subject to copyright or reproduction, the author provides the corresponding authorizations in an attached file.

12. The publication in *ARYS* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

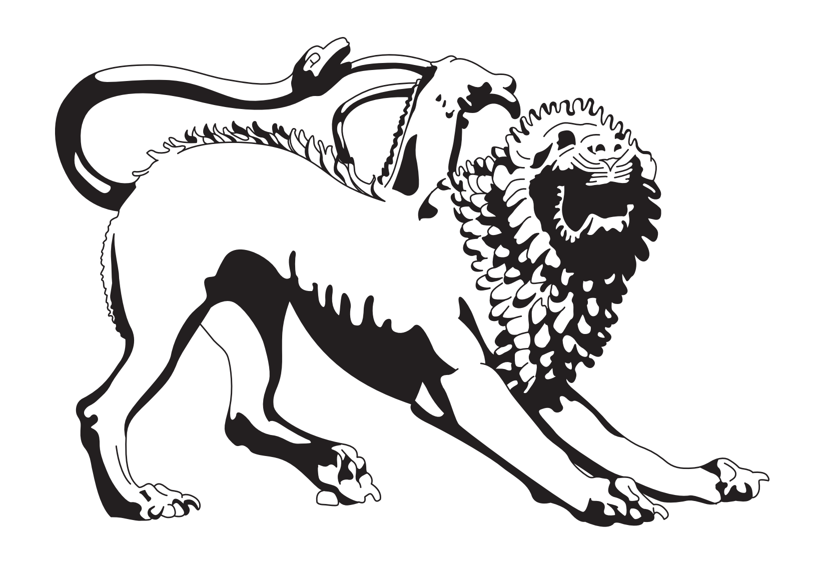
13. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the *ARYS* Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/*Arys*

Próximo número



Antigüedad: Religiones y Sociedades

Arys 22 - 2024



OH MY GODS! WHERE ARE YOU? POLYTHEISM ALONG NICOLE BELAYCHE'S PATH

VARIA

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Instituto Julio Caro Baroja